Mngool. com

البروفسور
س. ي. جود

مدخل إلى الفلسفة المعاصرة

عرّبه وأضاف إليه
الدكتور محمد شفيق شيّا

مؤسسة نوفل
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٩٨١

© **مؤسسة نوفل** ش.م.م.
بيروت - شارع المعماري - بناية نوفل - ص.ب. ٢١٦١ - ١١
تلفون: ٣٥٤٨٩٨ - ٣٥٤٣٩٤ - تلكس: نوشتن: ٢٢٢١٠ لبنان

مقدّمة المعرّب

نحو فهم أفضل للفلسفة المعاصرة

تشكّل الفلسفة المعاصرة، من وجهة نظر تاريخ الفلسفة، حلقة مربكة وحفيداً عقوقاً. فهي لم تعجز عن تقديم الجديد وحسب، وإنما هي أعملت مقصها في أوراق السلف (الصالح) تمزيقاً وتخريباً وتشكيلاً، كأنما هو عبث أطفال ولهوهم وأعراض لامعقولهم. فمذ غربت شمس القرن التاسع عشر وطويت ملفات المذاهب «التاريخية» الأكثر وقعاً وصدى (الهيجلية، الماركسية، الداروينية، الفرويدية) لم يخرج إلى النور أي عمل فلسفي متكامل يستحق اعتباره تجديداً أو إنجازاً متقدماً. يمكن بالطبع أن نستثني نسبية أينشتين العامة، في حدود ما هي فلسفة، وبعض ملامح «دينامية» برغسون. غير أن العودة إلى السلف والقديم لم يكن إحياءً ولا نهوضاً، وإنما مسخ لنظريات، وتشويه لمواقف، وتدمير لأصول. وعاد الكل إلى الذات، إلى قعر قعرها، يختبئون، يطلبون ملاذاً، ينشدون طمأنينة في فعل تصوف، من نمط خاص. فهم واقعيون بل ومتعصبون في واقعية بلا مادة ولا أشياء (كما الواقعية النقدية وراصل وغيرهما)، وهم مثاليون بل ومتعصبون في مثالية بلا إله ولا مطلق (كما غروتشه وجنتيل وبرغسون، مع بعض الحياء). هم باختصار مرتبكون، زائغو البصيرة، مشوشو الذهن: جماعة تصر على الإبحار في بحر متلاطم دونما دفة ولا شراع ولا خارطة. وحين عجزوا، وهم لا

محالة عاجزون، عن بلوغ أي شط أو الرسو على أية يابسة، أقفلوا أذهانهم وأبصارهم وسقطوا في صلاة ذاتية شكلية، لا إلى الرب الذي «مات»، وإنما إلى ذواتهم القلقة المتعبة.

لكن الحكم هذا ينطوي، في الحقيقة، على قدر من الظلم وأحادية الرؤية، وهو ما نصرّ على تجنبه. إن تحليلاً أكثر شمولاً سيثبت أن جماعة الفلسفة المعاصرة ضحايا وليسوا متمردين: وما أزمتهم سوى أزمة الفلسفة في القرن العشرين وهو ما سيجري بيانه.

لم يكن التحول إلى القرن العشرين سهلاً، ولم تكن السنوات الستون الأخيرة، التي تلت الحرب الكونية الأولى، عادية ولا طبيعية، حسب كل المعايير. بين ١٩٢٠ - ١٩٨٠، ستون سنة ميلادية يمكن ببساطة حساب أيامها وساعاتها. ولكن أي سنوات ستين هي تلك؟ أهي تقارن بأية فترة مشابهة في التاريخ؟ لو قيل لك ١٣٢٠ ـ ١٣٨٠ فماذا تراه يعني لك! ولو حدث أن حملت الفترة تلك، أو غيرها، معنى أو معنيين؛ فهي لن تكون أكثر من ذلك، ولن تحمل من التغيير الشامل والجذري ما حمله القرن العشرون. وإذا قيل إننا نحيا زمناً غير عادي، فذلك صحيح. فلائحة التحولات الكبرى التي دخلت واقع الإنسانية ووعيها لا آخر لها. بدءاً من نسبية أينشتين واكتشاف المجرات إلى تدمير الذرة وتحويلها سلاحاً مرعباً، إلى غزو الكواكب المحيطة بنا، إلى الثورة التي أحدثها الكمبيوتر والتي لا يجرؤ أحد على التكهن بنتائجها والتي تدفع باستمرار أكثرية الناس الساحقة إلى هامش ما يجري، مجرد موضوعات و«زبائن» لا حول لهم ولا صول. هذا في العلم، أما سياسة واقتصاداً، فمنذ الحرب الكونية الأولى وحمامات الدم الجماعية لم تقف عند حد، تدفن مليون إنسان في «فردان»، وتبعث مئات الألوف سمكاً إلى البحر في «دنكرك» وترفع عشرات ألوف الشواهد على قبور «العلمين»، وتغسل

يديها سنة ١٩٤٥ على أكثر من أربعين مليون ضحية، إلى ميزان الرعب جاثمًا فوق الرؤوس في كل آن. لكن ما يعطي لهذه الوقائع كامل معناها ويبلغ بها ذروة تأثيرها إنما هو إعلام القرن العشرين، المقروء والمرئي والمسموع؛ الذي جعل الحدث، صغر أم كبر، ملك كل إنسان في الأرض قاطبة، فأخرج الناس من طمأنينتها وجهلها (سبب سعادتها ربما) ودفع بها ورقة خريف حزينة ترتجف بين أعاصير وأنواء، لا قبل لنا بمثلها، تهب في كل اتجاه.

هي ذي بعض ملامح الزمن الذي نحياه، زمن الفلسفة المعاصرة. أوغريب بالتالي أن يكون لنا كل ذلك الإصرار على امتلاك الفلسفة وأن يكون لنا، في الآن نفسه، كل ذلك العجز عن بناء الفلسفة!

الحاجة إلى الفلسفة لم تبطل إذاً، بل إن عصرنا ليبدي من الحاجة إلى الفلسفة كما لم يبد عصر من قبل! لكنه يبدي كذلك من العجز عن بناء الفلسفة في مدىً لم يعرفه عصر من قبل! لربما كانت الفلسفة على الدوام عملاً مترفاً وجانباً كمالياً، لكنها الآن، وفي زمننا بالذات، أكثر من ضرورة تحتمها أكثر من حاجة؛ ويتوقف على حضورها، أو غيابها، قدر رئيسي من مستقبل الإنسانية ومصيرها.

يتضمن وعي القرن العشرين، في العلم والسياسة والاقتصاد والاجتماع، مجموعة توجهات أو بذور اتجاهات مدمرة وبالغة الخطر، لا على بعض الإنسانية، وإنما على الإنسانية جمعاء؛ مبدأ وتفاصيل. وإذا لم يجر كبح هذه الاتجاهات، من خلال تعريتها وفضحها وتدمير مرتكزاتها وبيان خطرها، فإنها لتغدو سرطاناً ينهش كل حياة، ويحيل مدنية الناس، كل الناس، عدماً وقفراً بلقعاً. هو ذا مشروع الإنسانية، فيما لو أرادت أن تحيا.

لهذا، بالضبط، تبدو الفلسفة ضرورية اليوم كما لم تكن قط ويترتب على غيابها شرخ بالغ الحسم لن تردمه كل العلوم الأخرى.

هو مشروع نظري، شئنا أم أبينا. هو مشروع كل جهد إنساني، إلى هذا الحد أو ذاك؛ لكنه مشروع الفلسفة كليّةً.

وحدها الفلسفة تستطيع أن تعيد الإنسانية إلى رشدها؛ وتعيد لها عقلها. (يجب أن لا نخدع بكل الإنجازات التي تحققت في غير ميدان؛ فهي جميعاً فعل ذكاء بغير حد. لكنها ليست فعل العقل بالضرورة. بين الذكاء والعقل مسافة. الذكاء هو القدرة على الفهم والإبداع في ميدان ما إلى الحد الأقصى. أما العقل فهو القدرة على الموازنة بين جوانب العملية كافة).

وحدها الفلسفة تستطيع أن تعيد للإنسانية قلبها الذي دفنته بين صفائح جبال الفولاذ والاسمنت، التي تنتصب شاهقة سوداء، وتغدو مُدناً!

وحدها الفلسفة تستطيع أن تعيد للإنسانية ضميرها الذي قُلّمت أظافره وقصّت أجنحته، فقعّد وقنّن وعُلّب في أردية وأوعية «صحيّة» تباع وتشرى!

وحدها(*) الفلسفة تستطيع ذلك، فيما لو عادت إلى ينابيعها وتاريخها وأيامها، إلى ذاتها؛ فتبدّل في الناس، في فهمهم ووعيهم ومواقفهم وسلوكهم. أما سبيلها إلى الناس فهو أن تكون مفهومة ومقنعة، في آن.

(*) لا يعني تعبير «وحدها» تصدي الفلسفة، دون غيرها، للمهام تلك وإنما هي تعني بالضبط تصديها بجهودها هي بالذات ومن خلال تثميرها لكل الجهود الأخرى، في الميادين كافة، لأداء الوظيفة تلك.

وهي لن تكون كذلك إذا ظلت حرفة ومهنة وحكراً مزعوماً على «أولي الألباب». خيارها الوحيد أن تخرج من الكتب والرفوف والقاعات إلى الناس. أن تعود كما كانت في أيامها الذهبية، كما هي حقاً؛ أيام سقراط وأفلاطون والرسل، مع بعد الشقة، والمتكلمين المسلمين في القرنين الأول والثاني. يومها، نشأت الفلسفة بين الناس، تمثّلت همومهم، سمت بهم، وغدت جزءاً من وعيهم وحياتهم. لم يضرها ذلك، لم تبطل فلسفة؛ الأمر الذي يخشاه بعض المصطفين البالغي النقاء والمرض.

مع هراقليطس وديمقريطس كان سبيل الفلسفة الشعر، مع أفلاطون كان سبيلها المحاورة أو بعض المسرح، أما سقراط فلم يكتب حرفاً؛ رأى الفلسفة فعلاً يومياً حياً وأوسع من أن يدوّن فعلامَ يصر بعضنا اليوم على «سرمدية» كل تخصيص وتفريع وتقسيم! وعلام الإصرار على البحث عما يفرّق الفلسفة مما جاورها من أدب وفن وعلم! في كل أدب وفن؛ بل وكل علم في أصوله ونهاياته، إطلالة وهمّ وموقف؛ أي أن في كل منها بعض الفلسفة.

الفلسفة، في الأساس، تفلسف؛ أي أنها فعل وحركة ودينامية. لها بالطبع أن تسكّن الفعل والحركة والدينامية، فتغدو مذهباً؛ غير أن ذلك ليس من الضرورة في شيء، وهو ليس الشكل الوحيد أو المطلق للتفلسف.

إن مأزق الفلسفة اليوم لا يكمن في العلم أو التاريخ أو الناس، وإنما في الفلاسفة أنفسهم، أو جلهم على الأقل. هؤلاء الذين أسميناهم «المصطفين البالغي النقاء والمرض» الذين تميزوا من الناس إلى الحد الذي باتوا معه غير الناس؛ هم في وادٍ والناس كلهم في واد آخر. فكان

طبيعياً بالتالي أن يقبعوا خارج دائرة التأثير والفعل.

هناك بالطبع، قلة أدركت مغزى هذا التحول التاريخي وتنبهت إلى مهام الفلسفة وخياراتها المعاصرة؛ لعل جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) هو أكثرهم شهرة. أن نقول أكثرهم شهرة، فذلك يعني أنه، بمعنى ما، أكثرهم تأثيراً وفعلاً. لقد توسل المسرح والرواية والقصة القصيرة، سبيلاً إلى بناء ذلك التفاعل بين الفلسفة والناس، وكان له ما أراد؛ فإذا الوجودية ولأكثر من عشرين سنة في كل مجلس ثقافة وعلم؛ بينما هي عجزت على يدي من سبقه أن تكون كذلك.

نحن لا نروّج، بالضرورة، لهذا الشكل السارتري في الكتابة الفلسفية وفي ممارسة الفلسفة؛ ليقينٍ فينا أن شكل التفلسف لا يُعلَّم ولا يُلقَّن؛ بل إن لا شكل مطلق له، رغم وجود مجموعة حدود وملامح تقوم في بنية فعل التفلسف وتميّزه من غيره.

هو ذا، إذاً، موقع الفلسفة المعاصرة في أزمتها، وتعبيرها عن أزمة العصر العامة. وإذا كان حضورها أمراً لا غنى عنه، وحضور فعل الفلسفة هو من الضرورة بمكان؛ فإن ذلك لا يستتبع ضرورة تحويل الفعل هذا إلى مذهب أو استشعار ضرورة إنشاء نظرية كاملة تتصدى لتحدي العصر. إن العودة إلى النظريات الكبرى المعروفة هو في غالب الأمر أكثر فائدة في هذا الميدان. وهي ليست بالطبع عودة الخانع المستسلم؛ وإنما هي عودة نقدية في إطار الفهم والإدراك والمعرفة الشمولية التي تسمح لنا بأن نربط حلقات الإنسانية الواحدة وتاريخها الواحد؛ وأن يجري الإسهام في تطور هذه الإنسانية من خلال معرفة أوثق بتاريخها وحاضرها، بميادينه وجوانبه المتعددة. ويقوم ذلك الإسهام من خلال تأكيد وتعزيز كل ما يحقق «إنسانية» الإنسان والإنسانية وحقها في

الحياة والتقدم إلى ما لا نهاية؛ وأن ندين ونفضح، دون مواربة، ما يمنع أو يعرقل مسيرة الإنسان والإنسانية. هو ذا مضمون مشروع الفلسفة في زمننا الراهن، أما شكله فلا يتقرر سلفاً، وبفعل شكلي، وإنما هو رهن بتفاصيل ذلك المشروع وأجزائه والشروط والصيغ التي تحكم تجسيده وأداءه.



مقـدّمة المعَـرّب

- ٢ -

مُلاحظاتٌ في الشكل

لم تكن الفلسفة، أو الكتابة الفلسفية، عصيّة، يوماً على العربية. لكن جهد القدماء، ولنعترف، كان أكبر من جهدنا ، وأكثر إخلاصاً وإصراراً، وأفضل نتيجة. ولئن كانت كتابة الفلسفة إحدى أكثر الحرف صعوبة فإن الترجمة في الفلسفة لا تقل صعوبة على الإطلاق. وبمقدار ما تخرج من الكتابة عن تاريخ الفلسفة، إلى الفلسفة بالذات، يغدو الأمر أكثر إثارة وأكثر صعوبة في آن. ولأن الفلسفة المعاصرة مسألة لم تدخل حيز مكتبتنا، إلا بالنزر الذي أثارته الوجودية دون غيرها، ولأن معرفتنا بإسهام الفلسفة المعاصرة أمر لا ينفصل عن معرفتنا لهوية العصر وتحولاته ومسارات تطوره، كان لا بد من نقل كتاب البروفسور **جود** إلى العربية. لكن صعوبة الفلسفات التي يعرضها بالإضافة إلى تضلعه هو في «داخلية» كل موقف حتى منتهاه صبغا كتابه بمسحة من الجدية والرصانة بل والتعقيد، أمرٌ حاولنا، قدر المستطاع، تجنب تعقيداته مستندين إلى سلاسة الصيغة العربية وطواعيتها. يقول المؤلف بوضوح كلي: «لن أعتذر إذاً، عن صعوبة هذا الكتاب، فهو يبقى في مطلق الأحوال أكثر يسراً من الفلسفات التي يعرضها» أما نحن، فإننا حاولنا جعل الأمور أكثر يسراً دون أن نتصرف، لا بالمعنى ولا بالنص. وإذا كان هناك من تصرف، فهو أننا أضفنا، حين يبدو الأمر ضرورياً، بعض الكلمات أو

العبارات المختصرة جداً ووضعناها ضمن إشارات -[ ]- توثيقاً وتمييزاً لها.

يتضمن كتاب **جود** في الحقيقة غير مسألة هامة؛ فهو قراءة في فترة بالغة التعقيد من تاريخ الفلسفة؛ وهو عمل، في الفلسفة، نموذجي إلى أبعد حد؛ ثم هو أخيراً مراجعة نقدية متمكنة تماماً لاتجاهات الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين. وليس أدل على أهمية هذا العمل من القول إنه أعيد طبعه، مذ طبعته الأولى عام **١٩٢٤** أكثر من عشر مرات. ولأن حدود الكتاب الزمنية أقصر من أن تحيط بما تلاها من فلسفات؛ وكيما يكون الكتاب وافياً؛ رأينا من المفيد إضافة فصل أخير يتناول وجودية جان بول سارتر. لهذه الأسباب مجتمعة، كان نقل الكتاب إلى العربية ضرورةً واستجابةً في محلها.

وأخيراً فإني تصرفت بالعنوان، إلى حد ما، فغدا «... الفلسفة المعاصرة» بدلاً من «Modern Philosophy ...» التي لها أن تعني حديثة ومعاصرة؛ لأن الفلسفات التي يعرضها الكتاب هي معاصرة بينما تعنى الفلسفة الحديثة بفلسفات ومدارس تبدأ من القرن السابع عشر حتى أواخر القرن التاسع عشر وفي حدود أكاديمية معروفة.

م. ش.

تمهيد

تهدف الفصول التالية إلى إعطاء فكرة مختصرة وشمولية عن أكثر التطورات أهمية في الفلسفة الحديثة. ولقد التزمت في إعدادي لهذا العرض المختصر بشرح آراء الفلاسفة المعاصرين بلغة مفهومة من الناس العاديين، وبتجنب استخدام المصطلحات التقنية قدر المستطاع.

ومع ذلك فليس في وسع كاتب في الفلسفة أن يتجنب، مهما حسنت نواياه، تهمة الغموض؛ لصعوبة داخلية في الموضوع نفسه وليس بسبب اعتماد أكاديمي على ما هو غير مفهوم - رغم أنه من العدل أن نعترف، بصدق، أن العبارة الغامضة تعكس، مع ذلك، فكراً عميقاً عند عدد من الفلاسفة. إن البحث في ما هو أساسي ومبدئي، مغلفٌ بالصعوبة والتعقيد، كما أنه من غير المفيد تجاهل حقيقة أن الفلسفة التي لا تناقش كيفما اتفق تبدو بالنسبة للبعض، ومن وجهة فردية، كما لو كانت غير ضرورية على الإطلاق. لن أعتذر إذاً، عن صعوبة هذا الكتاب، فهو يبقى في مطلق الأحوال أكثر يسراً من الفلسفات التي يعرضها.

حين يحاول المرء رد مجمل إنجازات الفلسفة الحديثة إلى إطار ضيق كهذا يغدو الانتقاء والتكثيف بالغي الأهمية. ويعتمد انتقاؤك، إلى حد

كبير، على ما تعتقده هاماً؛ ولكن ما من إنسان، كما الحال في البراهين الأنتولوجية، سيتفق مع ما ينتقيه إنسان آخر. ولقد التزمت في انتقائي بمبدأ تقديم تلك المذاهب التي هي معاصرة وهامة في آن معاً. وربما كان تجنب ذكر فلسفة **المثاليين الانجليز** هو النتيجة الأكثر أهمية لتطبيق هذا المبدأ. لقد بحثت، بكلام أوضح، في تلك الآراء التي نشأت منذ صدور كتاب برادلي «الظاهر والواقع»، وما ذلك لأني راغب في التقليل من أهمية إسهام فلسفة المثاليين الانجليز، بل لأن ذلك الإسهام يعود في الحقيقة إلى زمن طويل قبل أن يصبح العالم مألوفاً بما فيه الكفاية لدى القراء الانجليز المهتمين بالفلسفة. إن الإضافات الهامة، إن لم نقل الوحيدة، التي قدمت إلى النظرية المثالية منذ صدور عمل برادلي الكبير، إنما كانت من قبل المدرسة **المثالية الجديدة** Neo-Idealism لدى بعض الفلاسفة الإيطاليين، وخصوصاً بنديتو غروتشه وجيوفاني جنتيل؛ ولقد **خصصت فصلاً كاملاً لعرض آراء هؤلاء**.

وعلى العموم فلقد احتفظت طوال الوقت بنفس المبدأ في مجمل عمليات الانتقاء والحذف.

وأتقدم بالشكر، أخيراً، للبروفسور **ولدون كار** لتفضله بمراجعة مخطوطة الفصلين الثالث والخامس، ولاقتراحاته القيمة في ما يتعلق بمضمونهما.

س. ي. جود

الفصل الأول

الواقعية الحديثة

إن الصعوبات التي تعيق تقديم مسح شامل للواقعية الحديثة، في إطار ضيق كهذا، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. وتنبع هذه الصعوبات أساساً من حقيقة أن الواقعية ليست نسقاً لمذهب متماسك ينتسب إليه عدد من الفلاسفة. فللواقعيين في الحقيقة مدارس مختلفة ترتبط بأسماء فلاسفة معينين؛ ورغم وجود قدر من الاتفاق بين المدارس المختلفة تلك، لكن مضمون ذلك الاتفاق يبقى ذا طابع سلبي إذ يقوم أساساً على رفضٍ مشترك للمثالية. أما عند أية محاولة لبناء فلسفة متماسكة، فإن خلافات هامة سرعان ما تبرز بين مدارس الواقعيين.

وتواجه مهمتنا تعقيداً من نوع آخر؛ فبينما تلتزم الأنساق المثالية الكبرى بتقديم نظرة منسجمة من الكون ككل، يرى العديد من الواقعيين أن أقصى ما يمكن أن يقال عن هذا الكون: إن هناك كومة، وإن الكون صندوق عملاق بعدد من المحتويات المتنوعة. وإذا ما أريد من فلسفة لهذا الكون فهي أميل لأن تكون فهرس موضوعات أكثر مما هي مذهب متماسك ومستخلص من مبدأ عام واحد.

وفي مطلق الأحوال، فالاعتقاد أن على الفلسفة أن تكون، ضرورةً، مذهباً متماسكاً وكاملاً، هو بحد ذاته فرض فلسفي يحتاج إلى

برهان؛ وإلى أن يبرهن عليه فإن الواقعي يبقى معنياً بإيجاد ما يمكن قبوله حقيقةً حول جملة قضايا مختلفة وغالباً ما تكون منفصلة.

ونقول، إلى ذلك، إن تلخيص مذهب ما هو أسهل من تلخيص فهرس؛ ويستحيل في هذا الفصل القيام بما هو أكثر من الإشارة إلى الأرضية العامة التي يقوم عليها الرفض **الواقعي** المشترك للمثالية، ثم تقديم نظرية أو نظريتين متميزتين في قضية اختص بها الواقعيون، حيث إسهامهم الفلسفي هام جداً، ألا وهي قضية الإدراك الحسي.

تعتبر الواقعية حركة بالغة الأهمية في الفلسفة الحديثة، وكيما يتاح للقارىء توسيع مدى الفهم المتأتي عن هذا الفصل باتجاه موقف من العالم ككل، وهو ما يفضله الواقعي، فسأقوم في الفصل التالي بعرض تفصيلي، إلى حد ما، لأهم تحولات فلسفة واقعيٍ بارزٍ هو **برتراند راصل** حيث تمثل فلسفته، في وجهيها الأول والأخير، أنواع النظريات الواقعية المختلفة.

I ـ رفض المثالية:

تعتبر **الواقعية الحديثة**، تاريخياً، ردة فعل ضد الفلسفات المثالية المختلفة، ولكي ندرك أهمية ذلك علينا أن نلم بتلك المواقف المثالية التي ترفضها وبالمنهج الذي تستخدمه في رفضها.

من الواضح، قبل كل شيء، أن موقف الإنسان العادي من الكون هو موقف **الواقعي** بلا قيد أو شرط. فهو يتصور نفسه في عالم من الأشياء الموجودة معه بالفعل والمستقلة مع ذلك عنه؛ ويعتبر أن وعيه هو ضوء كاشف ينير له عالم الأشياء ويمكّنه من معرفة عددها وطبيعتها. هذه النظرية، فيما لو صح أنها نظرية أساساً، لا تفرّق بين ما يبدو لنا وما هو موجود حقيقةً: الأشياء، في حقيقتها، هي كما تبدو لنا. لكن

التأمل يرينا، مع ذلك، أن في خبرتنا بعض ما لا يمكن تصوره قائمًا في الخارج. إن ظواهر كثيرة كـالأحلام والهلوسـة وأحلام اليقـظة والأوهام تستدعي حقيقة أن ليس كل ما في الوعي قد تـأتى عن الخارج. أين هي، إذاً، موضوعات أحلامنـا؟ إنها بلا شـك في عقل الحـالم. وعلى ذلـك، فمن الممكن إذاً أن نمتلك أفكاراً دون أن يقـوم ما يقـابلهـا، ضرورةً، في عالم الأشياء الخارجي. وفي كل الأحوال فكوننا ندرك بعض ما لا وجود له في الخارج، أو ما يقال إنه خطأ حس، يعني أن **واقعية الحس العفوي المشترك** لدى الإنسان العـادي هي، في بعض الحالات على الأقل، غير مقنعة. وتلتقط **المثالية** هذا الاحتمال لتحيله نفياً كاملاً لعالم الإنسان العادي والبسيط.

والخطوة الأولى في الافتراق عن موقف الحس العفوي المشترك إنما كـانت في ما يسمى **بـالامتثاليـة** Representationalism لـدى ديكـارت* ولوك**. لم يعد الوعي عند هذين الفيلسوفين شعاع ضوء ينير العـالم حولنا، وإنما أضحى لوحة تصوير تنطبع عليها صـور الأشياء. وليست الأفكار التي تطفـو في الوعي إلا صـور الأشياء كـما تنطبـع على تلك اللوحة. العقل يتلقى أفكاره، إذاً، لكنه لا يتلقى الأشيـاء ذاتها التي تحـرك الوعي وتبعث الأفكـار. هما يقـرّان بوجـود عالم أشيـاء يقوم في الخارج، لكنهما ينفيان أية إمكانية لإدراكه مباشرة.

غير أن المثالية لا تستطيع أن تبقى طويلاً في موقفها ذاك. فإذا كنا نعجز عن إدراك عالم الأشياء الخارجية، وجب القول إننا لا نعرف ما إذا

(*) ١٥٩٦ - ١٦٥٠

(**) ١٦٣٢ - ١٧٠٤

كان العالم الخارجي هذا يمتلك خاصية إنتاج أفكارنا، ولا حتى كونه موجوداً أساساً. وهكذا فالمرحلة التالية تقوم إذاً في حذف عالم الأشياء هذا، فلا يبقى غير عالم ليس فيه سوى العقل المدرك وأفكاره التي يدركها، وما تلك إلا **المثالية الذاتية** Subjective Idealism لدى بركلي* وهيوم**. يتردد بركلي Berekly بعض الشيء فيعترف بوجود عقول أخرى ووجود نفس كذلك، رغم أنه لا فكرة لنا عن كليهما. أما هيوم فهو يدفع منطق بركلي، في أن وجود الشيء يقوم في معرفته، إلى نهاياته ليصل موقفاً يمكن تسميته **باللا أدرية**[1] Solipsism، موقف يؤكد أن ما من شيء يمكن معرفته في الكون سوى صور عقلنا.

ولم تكن فلسفة **كـنط***** في الحقيقة إلا محاولة في تجنب تلك اللاأدرية الذاتية التي يقود إليها منطق هيوم. هو لا يقف عند حدود «الشيء في ذاته»، الذي لا يدرك ولا يمكن إدراكه تماماً مثل أشياء لوك وديكارت الخارجية؛ غير أنه يلتزم بمنح ما نعرفه، العالم الذي يدخل وعينا، موضوعيته، وذلك بأن ينسب للعقل القدرة على فرض قوانينه على العالم، بمقدار ما تستند هذه القوانين إلى صورتي الزمان والمكان وإلى المقولات.

يدخل كنط عنصراً جديداً إلى الموضوع وذلك بتمييزه بين الذات كمدرِك يمتلك الموضوعات التي يدركها كحالات فيه، والذات كمدرَك

(*) ١٦٨٥ - ١٧٥٣

(**) ١١٧١ - ١٧٧٦

(***) ١٧٢٤ - ١٨٠٤

(١) Solipsism، تتألف من لفظتين لاتينيتين: Solus ومعناها «وحدها» و Ipse ومعناها «الذات»، وهي عقيدة فلسفية ترى أن الموجود حقيقة هو الانسان ووعيه فقط. (م).

حيث تغدو إحدى موضوعات العالم المختلفة. أما هيجل فقد أزاح جانباً فكرة «الشيء في ذاته»، وعمّم اعتبار العقل كفارضٍ لقوانين العالم حتى غدا الوعي مصدر كل القوانين والعلاقات، ووحّد في روح واحد مطلق بين تعددية العقول المدرِكة أو النفوس لدى كنط وبين اعتبار أنها مدرَكة، كواحدة من موضوعات العالم، لتغدو مع موضوعاتها مجرد مظاهر جزئية للمطلق. وهي ليست حقيقية في أي حال إلا بمقدار ما تصدر أو يمكن أن تصدر عن المطلق. فالمطلق وحده الحقيقي في الكون، أما كثرة الأشياء البادية والتي نعرفها فهي جوانب جزئية للمطلق.

وبهذا المعنى يصح اعتبار مجمل **الحركة المثالية** في الفلسفة، تطويراً وتفصيلاً للشك الذي أصاب الواقعي العفوي حين وجد أن بعضاً من إدراكاته كانت خاطئة وأن ما من شيء يقابلها في الخارج. وهو نفس السبب الذي يمكن معه اعتبار **الحركة الواقعية** محاولة في إنقاذ موقف الحس العفوي المشترك بتصديها للإدراكات الصحيحة كما للإدراكات الخاطئة دون أن تردّ الكون الطبيعي المادي إلى مجرد اعراض وحالات في العقل.

لقد نجحت بعض النظريات الواقعية في الاحتفاظ بصورة للعالم لا تختلف كثيراً عن اعتبارات الحس العفوي المشترك؛ بينما قدر لآخرين، كما راصل في مواقفه الأخيرة، أن ينفصلوا بعيداً عن الموقف اليومي العفوي مثلما يفعل المثاليون تماماً. لكن رفض المثالية يبقى الموضوع العام الذي يشترك فيه الواقعيون جميعاً.

يقوم المنهج الواقعي العادي في دفعه للمثالية الذاتية عند بركلي وهيوم من خلال اتهامها بأنها تستخلص نتيجة خاطئة من فرضية صحيحة. الفرضية الصحيحة هي «أنه يستحيل اكتشاف شيء غير

معروف» لأنه سيغدو، بمجرد كونه اكتشف، معروفاً. ويلي هذه الفرضية أنه يستحيل قيام معرفة محددة لخصائص الأشياء حين تكون خارج معرفتنا. هذه المقدمات صحيحة، لكن المثالي يذهب أبعد مما هو مسموح به منطقياً فيستنتج «أن لا خصائص للأشياء حين تكون غير معروفة؛ أي أن فعل معرفتنا لها هو ما يمنحها وجودها: إن الأشياء تصبح موجودة فقط حين تصبح معروفة لنا».

هذا الاستنتاج المثالي هو غير منطقي وغير صحيح. يمكن، بناءً على الفرضية السابقة، استنتاج أن «كل الأشياء المعروفة هي معروفة». أما حين يؤكد المنطق المثالي ما هو أكثر من ذلك، فهو إنما يخلط ذلك الصحيح بباطل مؤداه أن «كل الأشياء معروفة»؛ وهو أمر لا يلزم منطقياً مما تقدم. حين نقول إننا لا نعرف خواص الأشياء حين لا تكون معروفة؛ فإن ذلك لا يعني بحال أن كل الأشياء هي على الدوام معروفة. كما أنه ليس من الحقيقة في شيء أن نقول: إنه لا يمكننا البتة وصف خواص الأشياء حين تكون خارج فعل معرفتنا لها.

إن الاستخدام المثالي لكلمة فكرة يتضمن مغالطة واضحة كما سنرى. يمكن صياغة الافتراض أنه بإمكاننا معرفة أفكارنا فقط، في القياس التالي:

١ ـ لا تقوم الأفكار مستقلة عن العقل.
٢ ـ الأشياء الطبيعية، في كونها مدركة، هي أفكار.
٣ ـ كل الأشياء الطبيعية لا تقوم، إذاً، مستقلة عن العقل.

ورغم أن القياس صحيح شكلاً، إلا أنه يتضمن مغالطة في كونه يستخدم كلمة «فكرة» بمعنى غامض جداً(*). فهي في المقدمة الكبرى

(*) الغموض في تعريف أحد الألفاظ أو الحدود الداخلة في القياس هو، منطقياً، مغالطة. (م).

بمعنى فعل إدراك، وفي المقدمة الصغرى بمعنى موضوع للفعل، أي المضمون الذي تم إدراكه. لكن موضوع فعل التفكير هو غير فعل التفكير. وهكذا فالواقعيون، في غالبيتهم، إنما يبنون موقفاً من العقل يعتبره قوة إدراك لأشياء تقف خارجه ومستقلة بمعنى ما عنه.

لكن هذا الرفض لمثالية بركلي وهيوم الذاتية لا يتضمن بالضرورة نقضاً لمثالية هيجل الأكثر شمولاً. ففلسفة هيجل إنما تستند؛ أياً كانت مزاعمها الأخرى، على وجود شيء ما غير حالات العقل المدرك؛ حتى وإن كان هذا الشيء عقلاً بمعنى كلي، حيث العقل المدرك فينا مجرد مظهر غير كامل منه، فإنه من الواضح أن المطلق يقي مثالية هيجل من خطر السقوط في اللاأدرية الذاتية.

ولكن هل يكفي هذا سنداً للمثالية؟ الواقعي يجيب بالنفي. فالمطلق هو إما معروف أو غير معروف. فإذا كان معروفاً وجب أن يكون جزءاً من معرفة العقول الجزئية، الأمر الذي لا يسمح، لو صح، بتقديم أي حجة لوجود شيء ما خارج التجربة الجزئية، ونعود بذلك ثانية إلى الموقف اللاأدري. أما إذا كان غير معروف فهو يستحيل موضوعاً كمادة ديكارت ولوك الفيزيائية، شيئاً ما وراء التجربة؛ وطالما أنه لا يمكن أن يكون موضوع تجربة أو إدراك فهو يبقى فرضاً غير محقق، أي مجرد ظن.

إن المأزق هذا ليزعزع، برأي الواقعي، كل فلسفة تجعل من المعرفة فعل تكوينٍ للأشياء؛ هو يدحض ، بكلام آخر، كل مثالية. لكن الأمر يحتاج إلى بعض الشرح. لقد اعتقد معظم الفلاسفة أنه لا يمكننا تعيين أي موضوع إلا كما يبدو في معرفتنا له؛ وبما أنه لا يمكننا تعيينه خارج معرفتنا له، فالمعرفة هذه تشكل إذاً صفة جوهرية للشيء أو

جزءاً منه، أي ان الموضوع أثناء معرفتي له هو غير ما كان قبل أن يصبح معروفاً. ففعل معرفتنا للموضوع يميل للتعديل أو التشكيل فيه، بحيث تبدو المعرفة، وبصورة جزئية على الأقل، فعل تشكيلٍ للموضوع الذي تدركه.

إن منطقاً كهذا يكمن في أساس معظم المذاهب المثالية؛ لكنه يبقى، في رأي الواقعي، منطق مغالطات؛ وهو يسوق ضد هذا المنطق، كما ضد أشكال المثالية المختلفة التي رأيناها، الأدلة التالية[1]:

١ـ ليست الأشياء (الموضوعات والمعطيات) كما يجري درسها في المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية بموجودات عقلية، أياً كان معنى العقلية هذه.

٢ ـ إن وجود هذه الأشياء وطبيعتها لا يرتهن تحت أي ظرف بكونها موضوع معرفة.

٣ ـ وهكذا تبقى الأشياء، خارج معرفتنا لها، نفسها؛ هي تدخل معرفتنا أو تخرج منها دون أن يؤثر ذلك في حقيقتها.

٤ ـ المعرفة هي علاقة من نوع خاص تقوم بين العقل والشيء.

واستناداً إلى هذه الأدلة يجري صياغة استنتاجات الواقعيين العامة وهي كما يلي:

(١) لا تقوم طبيعة الأشياء أساساً في طبيعة المعرفة.

(٢) إن طبيعة الأشياء هي بالتالي ما هي عليه باستقلال عن معرفتي لها.

---

(١) هذه الأدلة، مع بعض الحجج السابقة، مأخوذة من كتاب «الواقعة المحدثة» الصادر سنة ١٩١٢ لستة من الأساتذة الأميركيين.

(٣) طبيعة الأشياء ليست إذاً عقلية.

وقبل تركنا لموضوع رفض الواقعيين للمثالية، فإن المسألة التي يجب أن تناقش قليلاً هي مسألة وجود العلاقات وطبيعتها. تعتقد معظم النظريات المثالية أن العلاقات هي أجزاء من الموضوعات. ويجري دليلها كالآتي: إن كل شيء في الكون متعلق بكل شيء آخر وهكذا فإن بيضة دجاجة هي أكثر بيضاوية من طابة الكريكيت، أكثر هشاشةً من المطاط، أكبر من بيضة عصفور وأصغر من بيضة نعامة. وإذا لم تدخل البيضة في هذه العلاقات فهي لن تكون البيضة نفسها. فعلاقاتها تساعدها إذاً في تشكيل ذاتها. وهكذا فليس هناك من علاقات مستقلة، بل إنها جميعاً بعض تلك الأشياء التي تقوم بربطها وتساعدها في أن تكون ما هي عليه. ويستتبع هذا القول بأن كل الأشياء متداخلة، وأن طبيعة أي منها يحتوي طبيعة الكل بقدر ما هي جزء منه وهو الطريق الذي يقود إلى المطلق من جديد. وهكذا فإذا أريد لاستقلال الأشياء وتعددها أن يغدو أمراً حقيقياً ملموساً، فإنه من الضروري بمكان للواقعيين البرهنة على استقلال تلك العلاقات.

تقوم إجابة الواقعي في تأكيده، بمعنى ما، أن البيضة إنما هي في علاقات متعددة مع الأشياء الأخرى المحيطة بها، كالتي رأيناها، لأنها في الأساس بيضة باستقلال عن تلك العلاقات. وإذا لم تكن البيضة سوى مجموع علاقاتها، فنحن مجبرون على القول: إن مجموعة العلاقات هذه التي هي البيضة تقف في علاقة معينة مع مجموعات من علاقات أخرى، مما يترك لنا عالماً فيه عدد لا ينتهي من العلاقات دون أن يبقى هناك شيء أو موضوع يجري التعلق به.

وهكذا يضع الواقعي البدهية التالية التي تعرف ببدهية العلاقات الخارجية:

«في فرضية ما يرتبط أ و ب بالعلاقة ن، أ ن هي غير ب، كما أن ب ن هي غير أ، مع العلم أن ن ليست أ ولا ب». يتضح إذاً حسب الاعتقاد الواقعي، أن العقل أ قد دخل في علاقة مع الموضوع ب (علاقة معرفة) فمعرفة ب بواسطة أ أمر لا يغيّر ولا يبدل في ب، هي مجرد واحدة من مجموعة علاقات خارجية.

II ـ النظريات الواقعية في الإدراك:

ماذا يقدم الواقعيون بدلاً عمّا رفضوه في المثالية؟ ثم إذا أريد للأشياء والموضوعات أن تكون أكثر من مجرد حالات في العقل المدرك، فأي دور يجب أن يعطى لعملية الإدراك التي تغدو من خلالها الأشياء مدركة؟

يذهب معظم الواقعيين بالإدراك إلى مدى بعيد، وسنرى أنه إذا أريد لموضوعهم أن يبقى، قدر الإمكان، في إطار الموقف الحسي العفوي من العالم وأن يسمح كذلك بإمكانية الخطأ، فلا مناص إذاً من اعتبار مسألة الإدراك نقطة البداية في كل فلسفتهم.

يمكن تصنيف مواقف الواقعيين من الإدراك في ثلاثة اتجاهات، يقول الأول بوجود ثلاثة عناصر في الإدراك، ويقول الثاني بعنصرين اثنين، بينما يرى الثالث وجود عنصر واحد فقط. وسنعرض الآن باختصار للاتجاهين الأول والثاني، على أن نعود للثالث (المعروف أحياناً باسم الواقعية المحدثة) في الفصل التالي من خلال بيان التحولات الأخيرة في فلسفة راصل.

أ ـ يرى **مينونغ**، الفيلسوف النمساوي، أن العناصر الثلاثة التي تدخل في عملية الإدراك هي فعل التفكير، مضمون الفعل والموضوع. الفعل هو نفسه، لا يتغير، في حالتي إدراك من نفس النوع: أكنت أرى

حصاناً أم أرى بقرة، فإن فعل الإدراك هو نفسه في الحالتين. أما ما يتغير حقاً فهو مضمون إدواكي، كون المضمون بقرة في الحالـة الأولى وحصاناً في الثانية. ولا شك في أن المضمون هو غير الموضوع: فالمضمون قائم ضرورة في العقل، بينما للموضوع أن يوجد في الخارج، في ذلك الحقل مثلاً، أو قد يكون حالة من الماضي كما في التذكر، أو مستقبلاً كما في الاستشراف. وحيث إن الإدراك، بل والتفكير عموماً، يتجه دائماً نحو شيء ما؛ فإنه يستحيل بالتالي وجود تفكير دونما موضوع بينما يمكن للموضوع أن يوجد بمعزل عن التفكير.

تكمن الصعـوبة الـرئيسية التي تكتنف هـذا الموقف، في محـاولته التمييز بين فعل التفكير ومضمونه. فالفعل المجرد للفكر، خـارج كل الخصائص التي تمنحه شكله، فعل لا يمكن التفكير فيه، تمامـاً كما أن جوهراً مادياً مجرداً مستقلاً عن كل خصائصه، جوهر لا شكل ولا وجود له. ليس هناك في الواقع فعل أو موضوع بلا خواص تعيّنه: فالخواص هي التي تكـوّن الفعل. يضـاف إلى ذلك، أنـه يستحيل، من وجهـة نفسية، أن نعيّن في الوعي تفكيراً بدون مضمون محدد. وعلى ذلك فإن معظم الواقعيين يفضلون اعتبار الفعل ومضمونه واحداً وتضمين عملية الادراك بالتالي عاملين اثنين فقط.

ب ـ يشترك، إذاً، عدد آخر من الواقعيين في القول: إن في عملية الإدراك عاملين اثنين. تولى شرح وجهـة النظر هـذه بكثير من القـوة والوضوح البـروفسور الكسـندر Alexander الذي يعتبـر الإدراك عملية يشترك فيها العقـل والموضـوع، ولا شيء عدا ذلـك. وتعتبر مـداخلة البروفسور داويز هيكز D. Hicks عرضاً نموذجياً لوجهة النظر هذه.

تعتبر العلاقة بين العقل المدرك، والموضوع الطبيعي (الفيـزيائي)

علاقة مزدوجة، حيث يؤلف الموضوع فيها، ودفعةً واحدةً، المنبه[3] الذي يستثير فعل المعرفة ويعيّن في الآن نفسه خاصيته أو مضمونه.

حين يكون موضوع طبيعي في متناول الحواس أو في حدودها فهو يستثير أو ينبه هذه الحواس. ثم ينقل هذا الانتباه أو الإحساس بواسطة عمليات نيرولوجية إلى الدماغ، ليدخل من ثمة دائرة الوعي. الوعي متجه الآن بالضرورة نحو شيء ما، الموضوع الذي غدا منبهاً. فالموضوع الطبيعي هو بالتالي، وفي آن معاً، منبه فعل الوعي ومضمونه. وحين نقول إن الموضوع الطبيعي هو ما يحدد خواص الفعل أو مضمونه، يلزم من ذلك أن كل فعل هو نوعياً مختلف عن كل فعل آخر: فإدراك لشيء ما أحمر هو، إذاً حالة في العقل تختلف عن إدراك لشيء آخر أخضر. لكن العقل، في هذه العملية، ليس مجرد آلة تنفعل سلبياً؛ هو على العكس عامل فاعل. وتكمن فاعلية العقل في قدرته على الانتقاء تبعاً لاهتماماتنا الخاصة وظروفنا الجسدية وقدراتنا الذهنية. وهكذا فإن وردة حمراء، و، ستبدو للفنان مختلفة عما هي لعالم النبات أو لرجل مصاب بعمى الألوان. هذه المظاهر المختلفة، في الحالات الثلاث تلك، و١، و٢، و٣، تشكل على التوالي مضامين الإدراكات الثلاثة المختلفة لكل من الفنان وعالم النبات والرجل المصاب بعمى الألوان. ولأن كل مدرك من الثلاثة إنما يشدد، وبطريقته الخاصة، على جوانب معينة دون غيرها من هذا الكل الذي يعرض له، بدا طبيعياً بالتالي أن يكون لك مضمون مختلفاً عن غيره. لكن ذلك لا يعني أن و١، و٢، و٣ تقوم، كجوانب فعلية منتقاة من و، باستقلال عن المدرِك مثلما و موجودة ومستقلة. إن و١، و٢، و٣ هي جوانب انتقيناها من خواص و الكلية ويجري تمييزها في و بفعل التركيبة الخاصة للمدرك وانتباهه: هي مجرد ثلاثة مظاهر من و نفسها كما تتبدى لثلاثة مراقبين مختلفين. ومع ذلك فهي ليست مجرد

حالات في ذهن المدرِك، وإنما هي انتقاءات خاصة من بين جوانب الموضوع و الموجودة بالفعل. وهكذا فنحن نبقي على استقلال الأشياء في الخارج دون أن نسقط من حسابنا مظاهر هذه الأشياء المختلفة كما تبدو لمشاهدين مختلفين.

غير أن هذا التحليل البسيط المستقيم لا يبدو، مع الأسف، مقنعاً بشكل كامل. هو، حسب رأي الكثيرين، أقل من ذلك وقاصر بالذات في مسألة أخذ احتمال الخطأ بالحسبان؛ ولعل آخر تحولات الواقعية التي نعرضها في الفصل التالي تحمل الدليل على ذلك.

III ـ الواقعية النقدية:

يمكن تمييز شكل آخر من الواقعية في الفلسفة الحديثة، هو **الواقعية النقدية**، وذلك بفعل إسهام سبعة فلاسفة أميركيين هم الأساتذة درايك، لڤجوي، برات، روجرز، سانتيانا، سالرز وسترونغ. يقوم تميز وجهة النظر هذه في موقفها من طبيعة الأشياء التي تشكل معطيات الإدراك وتأكيدها، من جهة ثانية، ان المدارس الواقعية الأخرى قد خرجت، تماماً كالمثاليين، عن جادة الصواب.

يعتقد الواقعيون، كما رأينا، أن المعطيات الحسية هي موجودات طبيعية فعلية، هي مضمون الكون فعلاً؛ وأن الإدراك هو مجرد عملية مباشرة يمكن من خلالها تحصيل هذه الموجودات بحيث تصبح جزءاً من معرفتنا. لكنه موقف خاطىء حسب رأي الواقعية هذه، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ لا يمكن للشيء أن يكون في وعيين في الآن نفسه. فإذا كان في وعي أ، و«في» تعني «جزءاً من»، فهو لايمكن أن يكون في اللحظة نفسها في وعي ب.

٢ ـ يؤكد العلم أن معطيات الإدراك ليست الأشياء الطبيعية ذاتها وإنما نسخ منها. **وعلى ذلك، فإن مظهر نجمة عالية أراها الآن هو** نسخة من نجمة كانت موجودة ثم توارت قبل الآف السنين. فمن غير الممكن القول إننا نرى فعلاً النجمة. وهكذا فكل حالات الإدراك تسجل معطيات تبدو، فيما لو قورنت بالموضوع الذي نفترضه علة هذه المعطيات، تختلف زمناً (وبخاصة في حالة السمع) وتختلف مكاناً. فمعطى الإدراك هو، إذاً، صورة تختلف عن الموضوعي الذي يفترض أصلاً لها.

٣ ـ **إذا كان لشيء أن يبدو في وعي أ،** الذي يمتلك نظراً سليمًا، أزرق، بينما هو يبدو في وعي ب، المصاب بعمى ألوان، أخضر؛ فعلينا الافتراض إذاً أن هذا الشيء هو أزرق وأخضر في الآن نفسه، أي لا مكان بالتالي لاحتمال الخطأ في الإدراك؛ وهو زعم باطل بلا شك.

لكن وجهة النظر المثالية من مسألة الإدراك ليست أكثر إقناعاً. والمثاليون يرون عموماً أن معطيات الإدراك هي حالات نفسية أو عقلية أو أفكار في وعي المدرك؛ قد تكون، وربما لا تكون، نسخاً لموضوع خارجي هو في أفضل الأحوال موضوع مفترض وحسب.

إلا أن المعطيات الحسية ليست مجرد حالات عقلية في وعينا. لنفترض، كما يريدنا أحد الواقعيين النقديين، أن المعطى هو عجلة مستديرة ذات قطر يبلغ ثلاثة أقدام وأنها تتحرك مبتعدة عنك. وأنها الآن بين ذلك المنزل والمنزل الذي يليه، أما الحالة التي في وعيي فهي ليست مستديرة ولا قطرها ثلاثة أقدام ولا هي بين ذلك المنزل والآخر الذي يليه. الحالة العقلية هي أمر يختلف عن المعطى المدرك. يمكن القول إذاً: إنه بالرغم من أن أ و ب قد يدركان المعطى نفسه، كظل شيء ما

مثلاً، فإن حالة أ تبقى كونها حالة أ، مختلفة نوعياً عن حالة ب.

ولكن إذا لم يكن المعطى موضوعاً في الطبيعة، أو جانباً من ذلك الموضوع ولا هو كذلك حالة في ذهن المدرك، بدا من الواضح بالتالي أن الإدراك هو أكثر من مجرد عملية ذات حدين وحسب. في الإدراك إذاً، ثلاثة حدود، وليس اثنين؛ الحد الثالث هو المعطى(*).

ما هو إذاً المعطى؟ إنه خاصية مركّبة أو طبيعة يجري اعتبارها في الإدراك كإحدى خواص الموضوع رغم أنها ليست الموضوع بالذات. تجري عملية الإدراك، إذاً كما يلي: حين يصبح الموضوع ج في وضع اتصال بالكائن الحي أ، فهو يترك تأثيراً في أ. ويتسبب هذا التأثير بأن يوصل إلى أ، بين مجموعة أمور أخرى، تلك الخواص المركبة التي رأيناها. هذه الخواص المركبة، ب، هي معطيات الإدراك التي تبدو كأنما هي إسقاط من العقل على الخارج أو أشياء نتخيلها موجودة، بينما هي ليست، في الحقيقة، إلا خواص ج، أو بعضاً منها. الإدراك إذاً، هو «تخيل خواص مركّبة تقوم في الخارج مع افتراض انتسابها ضمناً إلى مقال الوجود». فإذا كان الإدراك صادقاً غدت الخواص المركبة خواص فعلية في الموضوع ج الذي أنتجها وبات انتسابها إلى الوجود حقيقياً؛ وإذا لم يكن صادقاً فهي لا تنتسب بالتالي إلى الوجود الحقيقي. هذه الخواص المركبة لا توجد مستقلة لكنها تمتلك وجوداً منطقياً وكياناً خاصاً؛ فهي لا تتأثر إذاً بفعل الإدراك ولا تفقد كيانها. يتحدث البروفسور سانتيانا مثلاً عن هذه الخواص أو الماهيات مثلما يعتبر أفلاطون مثله أو صوره: ثابتة، جوّانية، جوهرية، وتقوم بشكل سرمدي في الكون لتظهر من ثمة من خلال أفكارنا. وبما أن تلك الماهيات أو المعطيات هي، في حالة الإدراك

(*) الأول هو الموضوع، الثاني هو العقل، والثالث الذي أضيف الآن هو المعطى.

الصادق خواص الموضوع الذي أطلق العملية بكاملها أو متطابقة معه، يمكن **للواقعي النقدي** أن يقول: «إن المعرفة هي إظهار للأشياء الخارجية الغائبة وذلك بطريقة صادقة وجوهرية». أي إظهار كيفياتها وماهياتها. إننا نعرف، بعبارة أخرى، كيفيات الشيء وخواصه من خلال إدراك المعطيات التي تعيد إنتاج هذه الخواص فينا؛ أما آنية الشيء، أو وجوده الفعلي، فيبقى أمراً غير مدرك، بل لا يمكن إدراكه.

يمكن **للواقعي النقدي** أن يدّعي أن نظريته تتجنب المصاعب التي تعترض الاعتبار الواقعي لمسألة الخطأ. فكما أن الإدراك الصادق هو إرجاع مجموعة الخواص ب إلى واقعة محددة في الخارج هي ج، حيث تتطابق كيفياتها مع الخواص المنسوبة إليها، فإن الخطأ هو إذاً أن تنسب عدة خواص أو ميزات لواقعة ما بينما هي لا تمتلكها فعلاً؛ أي الافتراض أن معطياتنا هي خواص لموضوعٍ ما بينما هي ليست في الواقع كذلك.

هذه النظرية التي جرى تلخيصها ليست سهلة إلى الحد الذي يمكن معه متابعتها، وهي ليست مهمة الطالب، إذ يكفيه ملاحظة الفوارق العامة التي تكمن داخل الصيغ التي حملت وجهات نظرهم المختلفة.

المعطى هو، حسب رأي بعضهم، كيان منطقي فعلي يقوم في الخارج بفعل إظهار عقل المدرِك له؛ بينما هو، للبعض الآخر، إسقاط عقلي نتخيله في الخارج وليس موجوداً؛ أما لماذا هو يبدو خلاف ذلك فأمر يعود إلى وقائع معينة في حالات عقلنا.

والإدراك، حسب الموقف الأول، هو أمر عارض نفقد معه كل ارتباط بين الموضوع الأصلي ج والمعطى ب الذي ندركه؛ بينما ينحل

الموقف الثاني باتجاه المثالية الذاتية التي تؤكد أن لا معرفة لنا إلا بصورنا العقلية وأفكارنا. وإذا أزحنا هذه الفروقات جانباً، فإن **الواقعية النقدية** تصطدم، ككل، باعتراضات جوهرية أهمها ما يلي:

١ ـ إن نمط تحليلها للإدراك يعرقل أية إمكانية حقيقية لمعرفة الواقع. الإدراك كما رأينا عملية تتألف من ثلاثة أطراف، [**أولاها**] العقل المدرك أو لحظة العقل أ. و [**ثانيها**] المعطى أو طبيعة الشيء المدرك ب. و [**ثالثها**] الموضوع أو الشيء ج الذي تتطابق طبيعته، في الإدراك الصادق، مع المعطى. ولكن إذا كانت معرفة ب أمراً متاحاً على الدوام، بينما تستحيل معرفة ج، فذلك يعني أننا لا نعرف شيئاً عن ج. بل إنه ليستحيل معرفة ما إذا كان ج موجوداً، وما إذا كانت له القدرة، إذا ما وجد، على التأثير في عقلنا كيما «نتخيل» المعطى. وإذا نفينا كل معرفة مباشرة لنا بخواص ج، يصبح مستحيلاً معرفة مدى صدق المعطيات في تمثيلها لتلك الخواص. يمكننا بالطبع، ولأسباب عملية، أن نصدّق ما ندركه وأن نعتقد أن ما يقدّم لنا هو تمثيل صحيح للواقع؛ ولكن طالما أننا لا نستطيع أن ندرك ذلك الواقع مباشرة فإن اعتقادنا هذا يكاد يكون مجرد ظن، يجري قبوله أو رفضه حسب درجة قبولنا لموقف الواقعية النقدية. [هو نتيجة لها] ولا يصح في مطلق الأحوال برهاناً عليها أو شهادة لها. إن الواقعية النقدية لا تقدّم، عملياً، أي معيار يمكّننا من تعيين صدق إدراكاتنا أو خطأها: فإذا كانت صادقة فصدقها هذا لا يمكن إثباته، أما إذا لم تكن كذلك فلا مجال إذ ذاك على الإطلاق للقول إننا ندرك الواقع.

٢ ـ تنسب **الواقعية النقدية** حقيقة الإدراك، كأمر حقيقي، إلى التأثير الذي يتركه الموضوع على الدماغ؛ هذا التأثير الذي يجعل الدماغ

يُسقط أو يتخيل خواص الموضوع كمعطيات. وهكذا فإذا لم يكن هناك من تأثير فلن يحدث أي إسقاط للمعطيات.

إن مذهبهم قاصر عن أن يزودنا بأي اعتبار يسمح بتفسير مسألة الإدراك الخطأ. فإذا كان الإدراك الخطأ نتيجة تأثير الموضوع الذي جعلنا نتخيل أن تلك الخواص تقوم في الخارج، فكيف يحدث أن نتخيل أحياناً خواصاً ليست للموضوع؛ خواص لا يمكنها، حسب لغة الواقعيين النقديين، أن «تتجسد في الواقع»؟ أما إذا كانت لنا القدرة على إنتاج المعطيات، التي لا يقابلها شيء في الخارج، فما الذي يمنع من القول: إن كل الإدراك هو كذلك!

٣ ـ تقيم النظرية معياراً للصدق والخطأ يبدو متماسكاً من حيث الشكل، لكنه يبقى عملياً غير قابل للتطبيق. فالاعتقاد الصادق يعني أن ترد المعطى ب إلى الواقعة الخارجية ج، حيث خواصها هي ما نسميه بالمعطى. ولكن بما إننا عاجزون كلياً عن معرفة ج، فنحن بالتالي أعجز من أن نعرف ما إذا كان اعتقادنا صادقاً أم مخطئاً.

الواقعية النقدية هذه، ككل نظريات الإدراك ذات الثلاثة حدود، تمثّل عودة إلى فلسفة ديكارت. فإذا تم الاعتراف أننا لا ندرك طبيعة الواقع مباشرة، فإن ذلك يعني أننا لا ندرك ذلك الواقع على الإطلاق؛ مما يقودنا منطقياً إلى السقوط في مثالية كنط، أو في مثالية بركلي الذاتية التي تؤكد أننا لا نعرف سوى أفكارنا.

الفصل الثاني

فلسفة برتراند راصل

يمكن دراسة فلسفة راصل Russell في ثلاث مراحل تتدرج حسب صدور كتبه الثلاثة: «**قضايا الفلسفة**»، «**حول معرفتنا للعالم الخارجي**» و «**تحليل العقل**». إن تطور فلسفته، كما يجري في كتبه الثلاثة هذه، هو تطبيق مستمر لمنهج **أوكام**(*) مع ميل متزايد لأن يكون، في تناوله لموجودات الكون، أكثر حسماً وقسوةً. فقد صاغ أوكام في القرون الوسطى مسلمة شهيرة مفادها «لنتجنب كل كثرة، إلا إذا حتمتها ضرورة ملزمة»؛ والتحولات التي أخذت طريقها إلى فلسفة راصل إنما تتألف من حذف مستمر لكل العناصر غير الضرورية ورد الكون بالتالي إلى عدد من العناصر الرئيسية، التي تتناقص باستمرار.

I - «قضايا الفلسفة»:

تصنّف مواقف راصل، التي تعرض في أعماله الأخيرة، **بالواقعية المحدثة**. لكن كتابه «**قضايا الفلسفة**»، المنشور سنة **١٩١١**، يحتوي على مواقف مختلفة، إلى حد ما، عن مواقفه الأخيرة هذه. ورغم أن العمل يتضمن مظاهر تقود إلى ما نسميه بالواقعية المحدثة، لكنه يبقى في موقفه

(*) أو مقص أوكام، كما نقول في الفلسفة. (م).

من المثالية وفي معالجته لمسألة الإدراك الحسي، أقرب إلى روح النظريات التي جرى عرضها في الفصل السـابق؛ وهكذا فـإن تناولاً مختصـراً له سيفيد في توضيح أولى صيغ هذا النوع من الواقعية.

يبدأ راصل بهجوم على الموقف المثالي، كما رأيناه في فلسفة بركلي، والذي يؤكد، في حدود ما هو منسجم مع نفسه، أن الموجودات الوحيدة التي يمكن أن يكون لنا بها معرفة هي الأفكار في عقلنا. وطالما أن كل ما يمكننا معرفته في شجرة [مثلاً] هو سلسلة من الانطباعات والصور التي تطبعها الشجرة المزعومة في حواسنا؛ فليست الشجـرة بالتـالي إلا هذه الصور التي تقوم كلياً في العقل.

إن قبول هذه النظرية إنما يعود، حسب رأي راصل، إلى الغموض الذي يكتنف استخدامنا للفظة «في». فعندما نقول إن شخصاً ما هو في عقلنا، فنحن لا نعني أن الشخص بالذات موجود في عقلنا وإنما هناك صورة عنه. لكن الصورة هي غير الشخص، ثم إن إمكانية تفكيرنا بهذا الشخص إنما تستند أساساً إلى كون الشخص هو غير صورته القائمـة عندنا. هذا التمييز بين فعل التفكير وموضوع فعل التفكير، هو عـلى جانب كبير من الأولوية بحيث إن كل تجاهل له أو غمـوض، كما في حالة بركلي، سيدفع بنا إلى وضع نغدو معه عاجزين عن تبين وجود أي شيء باستثناء أفكارنا.

قـد يكون من الصعب، في رأي راصـل، نقض هذه الـلاأدرية Solipsism، ولكن ليس هنـاك، من جهـة ثـانيـة، مـا يفـرض علينـا تصديقها. وإذا أريد رفض الموقف اللاأدري، فعلينا بادىء ذي بدء قبول التمييز الذي رأيناه بين فعل التفكير وموضوعـه، أي تمييز العقـل عن موضوعاته وإعطائه خاصية الانفعال والتطبـع بها. وهكـذا فإن معـرفة الأشياء إنما تقوم في العلاقة بين العقل وشيء ما غير العقل [خارجه].

أما وقد تأكدت إمكانية وجود أشياء خارجية، يبقى أن نعرف أشكال تلك العلاقة المتعددة. هناك، بالنسبة لراصل، شكلان على التوالي: المعرفة **المباشرة**، والمعرفة **الوصفية**. «المعرفة المباشرة، هي معرفة شيء ما بطريقة مباشرة دونما توسط أي عملية استدلال منطقية؛ هي معرفة الحقائق»(*). ما نعرفه بواسطة هذا النوع من المعرفة ليس الشيء ذاته، ليس الطاولة مثلاً، وإنما عدد من المعطيات الحسية، المعطيات التي تدرك بواسطة مختلف الحواس كصلابتها، نعومتها، لونها، استطالتها، وما شابه، والتي تشكل بمجموعها ظاهر الطاولة. أما معرفة الطاولة ذاتها فهي معرفة غير مباشرة أو هي، حسب تعبير راصل، معرفة وصفية. فهي وصف للطاولة بالاستناد إلى المعطيات الحسية التي التقطناها مباشرة، وافتراض صدق «رد هذه المعطيات إلى شيء ما كعلة لها». ولكن «ما هي الطاولة بالذات، فأمر يبقى، بتعبير دقيق، غير معروف لنا على الإطلاق». إلا أن معرفتنا المباشرة لمعطيات الحس ومعرفتنا حقيقة تلك المعطيات التي خبرناها، يمكنها جميعاً أن تبرر افتراض وجود «الشيء» الذي لا معرفة مباشرة لنا به. إن كل معرفة وصفية ملزمة أن تستخدم، بنفس الطريقة، قدراً من معرفة الحقائق.

أما معرفة الحقائق فهي تستخدم بدورها معرفة مباشرة لأشياء معينة ذات طبيعة تختلف عن تلك التي تتناولها معطيات الحس. هذه الأشياء هي، حسب تعبير راصل، **كليات**. الكليات، أو التصورات والأفكار المجردة كما قد تسمى، هي موجودات مثل العدالة، البياض، الانية، إلى الشمال من... وما شابه.

يرسي راصل وجود الكليات، أو بقاءها بشكل أدق (إذ إن لفظة

(*) معرفة الحقائق حسب تعبير المؤلف أو استنتاج الحقائق (م)

وجود لا تفي المعنى في الإشارة إلى أشياء لا تقوم في زمان أو مكان وغير مدركة حسية) ضمن الاتجاهات التالية. إذا أخذنا مثلاً هذه الجملة «تقع مدينة أدنبره إلى الشمال من لندن»، ثم حاولنا التركيز على شبه الجملة «إلى الشمال من..» فإنا نجد ما يلي:

١ ـ إن شبه الجملة «إلى الشمال من..» تعني شيئاً محدداً، فالجملة تغدو مختلفة كلياً فيما لو استبدلنا «إلى الشمال من» بـ«إلى الجنوب من».

٢ ـ إن معناها هذا غير متضمن في معنى أدنبره.

٣ ـ إن معناها غير متضمن كذلك في معنى لندن.

٤ ـ وهي ليست كذلك من عندي، إذ تبقى أدنبره شمالي لندن بمعزل عن معرفتي أو عدم معرفتي لذلك، بل هي تبقى كذلك حتى ولو توقف وجودي. ولأننا حين نفكر في شيء، فهناك فعلاً شيء ما، فإن «الى الشمال من» هي واقع محدد قائم فعلاً.

وهكذا يرسي راصل استقلال وبقاء الأفكار العامة أو الكليات كالبياض والأنيّة والعدالة. وتعود النظرية هذه، في جزء منها، إلى أفلاطون الذي تمسك باستقلال مثله، مثل الخير والحق والجمال، وبخلود هذه المثل وبشكل لا يختلف كثيراً عن كليات راصل. لكن راصل يذهب أبعد مما ذهب إليه أفلاطون، إذ إنه لا يكتفي بكليات للماهيات كـ«الإنسانية»، ولا كليات للصفات كـ«البياض»، وإنما كذلك للأفعال والحروف.

تقوم وظيفة الأفعال والحروف في تعبيرها عن العلاقات التي تربط بين شيئين أو أكثر. أما إذا استحال وجود هذه الكليات واستقلالها، فإنه ليستحيل، حسب رأي راصل، تأسيس وجود حقيقي مستقل، لا للأشياء في الطبيعة وحسب، وإنما للعالم الخارجي بكامله. والمسألة، هنا،

هي على جانب كبير من الأهمية إذ إن عدداً من الفلاسفة، إن لم نقل معظمهم، ينفون عن هذه العلاقات، كما رأينا في الفصل السابق، أي وجود حقيقي مستقل خارج الحدود التي يجري ربطها، وإنما هي حالات أو أجزاء منها.

وإذا قبلنا هذا النفي لمقولة استقلال العلاقات التي تربط الأشياء، فإن ما سيلي ذلك هو واحد من أمرين: (١) إن هناك شيئاً (جوهراً) واحداً في الكون وإن تنوع الأشياء ما هو إلا مظاهر، غير مكتملة، لذلك الجوهر (نظرية سبينوزا). أو (٢) إن هناك أشياء متعددة حقاً [كثرة] غير أنه لا يقوم بينها أي ارتباط إذ إن مثل هذا الارتباط سيجرها بالتأكيد إلى شكل من أشكال الارتباط (نظرية ليبنتز).

ولذلك فمن الأهمية بمكان لراصل أن يثبت الأمرين معاً، استقلال هذه الكليات من جهة وإمكانية معرفتنا المباشرة لها من جهة ثانية، وهو أمر لا يقوم في أساس نظريته العامة في العالم الخارجي وحسب، وإنما كأساس كذلك لنظريته في المعرفة الوصفية. ولأن (١) المعرفة الوصفية تستخدم على الدوام قدراً من معرفة الحقائق، ولأن (٢) معرفتنا المباشرة لتكوين فرضياتنا هي جوهر أية معرفة للحقائق أو، بكلام آخر، في جوهر معرفتنا لصدق فرضياتنا، وبما أن (٣) كل فرضية تحتوي كلية واحدة أو أكثر؛ فإنه يلزم عن ذلك كله القول إن معرفتنا لأشياء الطبيعة تستند، حسب رأي راصل، إلى وجود الكليات من جهة ومعرفتنا المباشرة لها من جهة ثانية.

إن أهمية المعرفة الوصفية الرئيسية إنما تكمن في إتاحة الفرصة أمام معرفتنا لتجاوز حدود خبرتنا المباشرة نحو معرفة أشياء لم يكن لنا بها خبرة مباشرة كأن تقول مثلاً: إن قيصراً قد عمّد فلاناً من الناس؛ وما شابه.

يمكن تلخيص فلسفة راصل، في هذه الفترة، بالقول: إنه يؤكد على وجود أربعة أنواع مختلفة من العناصر:

١ ـ العقول المدركة.
٢ ـ معطيات الحس التي تدرك مباشرة.
٣ ـ الكليات التي تدرك مباشرة.
٤ ـ الأشياء الطبيعية [المادية] التي تدرك بمعرفة وصفية.

والفلسفة هذه هي، حتى الآن، أقرب إلى الحس المشترك أو الواقعية الفجة منها إلى الواقعية الحديثة. وسنرى بعد قليل، وبفضل تطبيق متزايد لنهج أوكام، كيف يجري التخلص من هذه الكثرة في التحولات الأخيرة لفكر راصل.

II ـ معرفتنا للعالم الخارجي:

في كتابه «**معرفتنا للعالم الخارجي**» الصادر سنة **١٩١٤**، يتناول راصل مسألة الإدراك الحسي، من وجهة تختلف كلياً عما سبقها، وبعد كثير من الشك في موضوعه [المادي]، إلى حد إبعاد كل ما يرقى إليه الشك، يبني العالم الذي نعرفه بقليل من الفرضيات وعناصر هي الأكثر بساطة.

يلاحظ راصل أن معظم الفلاسفة يفترضون بشكل ضمني ومسبق وجود عقول أخرى مدركة، لكنهم يواجهون بحقيقة أن الشيء نفسه قد يظهر، لشخصين مختلفين، مختلفاً؛ أو حتى لشخص واحد في زمنين مختلفين مع أنه [هذا الشيء] لم يتغير. وكانت هذه الإشكالات كفيلة بأن تقودهم إما إلى شك كلي في وجود واقع خارجي، خارج العقل، أساساً (وهو موقف معظم المثاليين) أو أن هذا الواقع موجود فعلاً لكننا نعجز عن معرفته (وهو موقف كنط).

أما منهج راصل في الخروج من هذا الإشكال، فهو يقوم على حذف تلك الأشياء المسماة فيزيائية من الكون، مع الاحتفاظ بعالم خارجي موجوداً بالفعل. لكن ذلك يضعنا أمام سؤال يفرض نفسه مباشرة، فإذا لم يكن العالم الخارجي مكوناً من أشياء فيزيائية [طبيعية]، فمما يتكون إذاً؟ يتألف الكون، يجيب راصل، من معطيات الحس Sense data. هذه المعطيات الحسية ليست أشياء فيزيائية وإنما هي ظواهر مثل رنين صوت أو مساحة من اللون، وهي نتيجة معرفة مباشرة يجري إدراكها في الإحساس. هي «موضوعات محسوسة» وليست أشياء فيزيائية. يميّز راصل بين «(١) إحساسنا، وهو حالة في العقل ناتجة عن انفعالنا بموضوع حسي، و(٢) الموضوع الحسي الذي ننفعل به من خلال الإحساس». و«عندما أتحدث عن موضوع حسي» يضيف راصل، «فيجب أن لا يفهم من ذلك أني أعني شيئاً، كطاولة مثلاً. إن ما أعنيه هو تلك المساحة من اللون التي أراها عندما أنظر إلى الطاولة، أو تلك الصلابة التي أحسها حين أضغط على جزء منها، أو ذلك الصوت الذي أسمعه حين أنقر عليها. وكل حالة من الحالات تلك هي موضوع محسوس. وإدراكنا لذلك الموضوع الحسي، هو ما أسميه إحساساً».

إن الفارق الرئيسي بين موقف راصل هذا وموقفه الذي لخصه في «قضايا الفلسفة»، يكمن في أن موقفه الأول كان يضعه في وضع يبدو معه مستعداً لقبول وجود الطاولة هذه، رغم أن إدراكها يجري من خلال معرفة وصفية [غير مباشرة]؛ بينما هو يبدو الآن أبعد من أن يعترف بأي وجود باستثناء المعطيات الحسية التي ندركها في الإحساس؛ مع التأكيد أن وجود معطيات الحس هذه، وجود مؤقت وعارض ويحتمل أن يتوقف حالما ينقطع الإحساس، وإذا استمر فما ذلك إلا إلى لفترة وجيزة جداً. ما هي الطاولة إذاً «تلك التي ننسب إليها، عملياً، وجوداً يبدو

مقنعاً»؟ هي، حسب إجابة راصل، تركيب منطقي للمظاهر المختلفة التي تقدمها معطيات الحس. وهذه المظاهر تختلف من إنسان إلى آخر تبعاً للخصوصية التي يمتلكها كل عقل في نظرته إلى العالم. وهكذا فإن «عالماً منظوراً إليه من وجهة عقل ما، هو غيره منظوراً إليه من وجهة عقل آخر، ولا مكان مشترك بين الاثنين، إذ إن الأمكنة إنما تتشكل بالأشياء التي تقوم فيها أو تحيط بها». ومع ذلك، فبالإمكان القول: إنه «بالرغم الفروقات ىقائمة بين هذين العالمين المختلفين، فإن كلاً منهما موجود حقاً كما يجري إدراكه، بل ويمكن أن يكون ما هو عليه حتى وإن لم يجر إدراكه». هناك إذاً، عدد لامتناه من هذي العوالم، عوالم بعدد الأمكنة التي نقف فيها، حيث كل واحد من تلك الأمكنة، بمعزل عن حضور عقل فيه أو عدمه، هو موقع وجهة نظر من العالم، خاصة ومتميزة. وهكذا فإن العالم ليبدو، من وجهات تختلف، في جوانب مختلفة، رغم أن ليس هناك ما يلزم المراقب أن يكون بالضرورة في جميع تلك الوجهات. ويبدو منطقياً بالتالي ، يضيف راصل، أن كل جانب من الكون، منظور إليه من مكان ما، هو جانب قائم بنفسه مستقل عن العقل، الأمر الذي يعني أن هناك واقعاً فعلياً يقوم في الخارج، خارج العقل.

غير أنه يبقى أن نشرح مضمون التركيب المنطقي الذي يشكّل ما نسميه، بالمفهوم العادي، «الشيء». العالم، منظوراً إليه من أي مكان هو، حسب لغة راصل، سطح مرئي. اما العالم منظوراً إليه من خلال حواس مراقب يقف في مكان ما، أو السطح المرئي المدرك، فهو «عالم خاص»؛ ومجموع هذه الوجهات، المدركة وغير المدركة، هي نظام من «السطوح المرئية». إذا كان لشخصين أن ينظرا من خلال «مكانين» متقاربين، فإنهما سيلتقطان سطحين متشابهين جداً، ويمكن أن يشيرا إليهما بنفس الألفاظ، فيؤكدان مثلاً أنهما يشاهدان نفس الطاولة لأن الفارق بين

الطاولة التي تبدو للأول والطاولة التي تبدو للثاني، هو من الضآلة بحيث يكاد لا يرى. وهكذا فإن الأشياء يمكن أن تغدو، بفعل التشابه، متماثلة لشخصين مختلفين. هناك بين المكانين المتقاربين أمكنة أخرى أكثر تجاوراً بلا شك، بحيث يغدو العالم منها، حتى وإن لم يدرك، أكثر تماثلاً. ولأنه يمكننا أن نزيد إلى ما لا نهاية قرب الوجهات إلى بعضها البعض، إلى أن نبلغ في نهايتها سلسلة متصلة من السطوح المرئية المترابطة التي يمكن أن تشكل ما نسميه بالمكان.

يمكننا الآن تعريف الشيء الفيزيائي. «فإذا كان لمعطى من سطح ما أن يمثل مجموعة الموضوعات المرتبطة به من السطوح الأخرى، فإن ذلك النسق يمكن أن يساوي ما نصطلح لتسميته، في الحس العفوي، بـ «الشيء». وعلى ذلك فإن كل جانب من جوانب «الشيء» هو فرد من أفراد ذلك النظام الذي يشكل، لهذه اللحظة، ما نسميه بـ «الشيء». لكن جانباً من الشيء ليس الشيء نفسه، إذ إن ذلك الجانب أو ذلك المدرك مباشرة هو مجموعة معطيات حسية، بينما الشيء وهو مجموع كل تلك المعطيات التي تبدو في السطوح المختلفة - فهو بناء منطقي وليس موجوداً قائماً بالفعل. ويشبه ذلك إلى حد كبير مفهوم «الإنسانية» - مثلاً - الذي يبنى منطقياً؛ فهو إطار كل الناس الفعليين الذين يؤلفون الإنسانية بينما لا يتضمن المفهوم ذاته أي وجود فعلي.

يحتفظ راصل في هذه المرحلة، إذاً بالعالم الخارجي لكنه يحذف منه كل أشيائه، تلك التي ندركها بحسّنا العفوي المباشر. ونخطو باختصار خطوة أخرى إلى الأمام.

III- «تحليل العقل»:

تجري خطوة راصل التالية في كتابه «**تحليل العقل**» حيث يلغي،

وهنا تكمن أهمية الكتاب الرئيسية، كل تمييز بين إحساساتنا والمعطيات التي ندركها.

تلتقي أفكار راصل هذه، التي يتضمنها كتابه «تحليل العقل» الصادر سنة ١٩٢١، وبشكل رئيسي مع نظرية أميركية الأصل، تسمى عادة بالواقعية الحديثة جرى تقديمها في هذه البلاد بفضل جهود البروفسورنن T.P. Nunn. يحاول راصل في كتابه توحيد أو جمع علم النفس والفيزياء تحت مقولة واحدة. وهو يحاول البرهنة أن هناك مادة مشتركة تخص العلمين معاً، من خلال تقديمه تحليلاً، من نوع خاص، لعلاقة العقل بالمادة.

يزودنا الحس المشترك بعالمٍ فيه، كما يبدو نوعان من الموجودات: المادة التي تدرك بالعقل، والعقل الذي يدرك المادة. ويلتزم العلماء والفلاسفة بحل هذه الثنائية الظاهرة إلى وحدة أكثر جذرية من خلال إدخال الوجود بأسره تحت معادلة مشتركة. ولذلك بات من الضروري حذف واحد من الاثنين: العقل أو المادة. ويقوم العلماء، على وجه الإجمال، بحذف العقل، من خلال نفي دوره وتحديد ميدانه أو في اعتباره، في مواقف أكثر تطرفاً، مجرد شكل عالٍ من أشكال المادة. بينما يحاول الفلاسفة، على وجه العموم، حذف المادة باعتبارها، وعلى قاعدة مثالية، مجرد تجريداً خيالياً لواقع هو في جوهره عقل وفكر.

لقد أدت التحولات الأخيرة(*) إلى أحداث بعض التعديل في المواقف التقليدية من العقل والمادة، وتوجيهها بالتالي وجهة خاصة. فقد غدت المادة، أولاً، وتحت تأثير الفيزياء الحديثة أقل مادية. فلم يعد موضوع عالم الفيزياء مكوناً من موضوعات فيزيائية، وإنما أصبح موضوعه

(*) التحولات الأخيرة في ميادين المعرفة بعامة ولكنه خصوصاً في العلم. (م).

تلك الكومة، المتصلة، المنحنية ذات الأربعة أبعاد والتي تنتمي إليها الأشياء (*) وغدا العقل، ثانياً، وتحت تأثير علم النفس الحديث أقل تجريداً وعقلاً. فالمدرسة السلوكية في علم النفس Behaviorism ترى أن كامل معرفتنا لإنسان ما يمكن اختزالها إلى مجرد مراقبتنا لسلوكه. ولأن العقل أبعد من أن نتمكن من مراقبته، فهو يبقى، في أفضل الأحوال، مجرد استنتاج قابل للشك ومستخلص من ملاحظة السلوك، دون أن يعني ذلك نفياً صريحاً لوجوده. قد يصح القول بالطبع، إنه موقف متطرف لعلم النفس، لكنه في الواقع تطور منطقي لاتجاه متزايد وكثير الانتشار.

وإذ يفقد العقل والمادة خواصهما الأكثر شهرة، يجري إدخالهما تحت معادلة مشتركة دونما صعوبة تذكر. لكن ذلك لا يتم بمزجهما، الواحد بالآخر، وإنما باشتقاقهما من نسيج أكثر أولية بحيث نفترض أنه المادة (**) التي يتألف منها الكون. ويسمي راصل ذلك النسيج الأولي بـ «الجزئيات المحايدة»؛ وإذ نقول محايدة Neutral فما ذلك إلّا إشارة لطبيعتها الجوهرية، أي أن الجزئيات ليست، في ذاتها، مادية ولا عقلية. وتنتظم هذه الجزئيات في أطر مختلفة؛ فإذا ما أخذت في إطار ما ورتّبت بطريقة خاصة فهي تشكل، ساعتئذ، موضوع علم النفس؛ أما إذا أخذت في إطار آخر ورتّبت بطريقة أخرى، فهي تشكل، إذ ذاك، موضوع الفيزياء.

إن فهم هذا الموقف ليس بالأمر السهل، إلا أنه يمكن تبسيطه ببعض التوضيح الذي يقدمه راصل نفسه.

(*) هي الكون من وجهة فيزيائية معاصرة، أما المادة فتبسيط وتعميم. (م)

(**) لا علاقة لهذه المادة أو النسيج الأولي بما نسميه نحن عادة بالمادة Matter، لكنها ربما كانت Substrate على طريقة ديكارت وسبينوزا. (م)

حين تبدو نجمة، مثلاً، للوحة تصوير فوتوغرافية في ليل صاف، فإن اللوحة تلتقط منظر النجمة. وهكذا فنحن ملزمون أن نستنتج أنه في المكان حيث تقف اللوحة، وفي كافة الأمكنة الواقعة بين النجمة واللوحة، هناك شيء يحدث متعلق بالنجمة بالذات. وكذا بالنسبة لكل مكان آخر يحدث أن تعرض له النجمة ، إلا إذا كان في ذلك المكان موضوع مجاور للوحة التصوير يحدث نفس المعطى.

إن البنيان المتشكل من مجمل تلك المعطيات، أو مجمل مظاهر تلك النجمة في أماكن مختلفة، هو ما يشكل النجمة في اللحظة التي تبدو فيها. منطق راصل هذا هو إلى حد كبير تكرار للموقف الذي عرضه في «معرفتنا للعالم الخارجي».

لنعد إلى لوحة التصوير. إن أشياء أخرى تحدث، بالإضافة إلى منظر النجمة، على لوحة التصوير؛ وبينها مثلاً منظر النجوم الأخرى وأشياء غيرها لكنها من الضعف إلى الحد الذي لا يمكننا التقاطه على اللوحة. ويمكن القول مع ذلك، إنه بإمكاننا أن نجمع في لحظة ما، بالإضافة إلى المعطيات التي هي مجموع مظاهر النجمة الأصلية في أماكن مختلفة، مجموعة أخرى من المعطيات التي تحدث في المكان حيث تقوم لوحة التصوير. إن بعضاً من المجموعة الثانية، لنقل: إنه منظر نجمة، ينتمي كذلك إلى مجموعتنا الأولى التي تؤلف منظر نجمة. وهكذا فإن كل جزء ينتمي إلى سلسلتين مختلفتين من الجزئيات: ذلك الذي ينتمي إليه أساساً أو الشيء الفيزيائي، وذلك النسق الذي يكوّن في مجموعه، وهو من ضمنه، مظاهر الأشياء جميعاً كما تبدو من مكان ما.

لنفترض الآن أن المكان الذي يعرض له ظاهر تلك النجمة إنما يشغله عقل، لا لوحة تصوير. فمنظر النجمة في ذلك المكان سيغدو

إحساساً وسوف ينتمي إلى تلك السلسلة من الإحساسات التي تكوّن مجتمعة، وفي لحظة ما، عقلاً. إلا أنه يظل مع ذلك، وطيلة الوقت، فرداً في السلسلة الأخرى، تلك السلسلة التي تكوّن النجمة. وكفرد فيها فهو يشكل إحدى المعطيات الحسية التي تمثُل للعقل.

والنتيجة بالتالي هي أنه بدل أن تكون الإحساسات من جهة والمعطيات الحسية من جهة ثانية منفصلتين ومتمايزتين كما كان قد تقرر في «معرفتنا للعالم الخارجي»، هما الآن موجودات متماثلة، بل هما الشيء نفسه، أي جزئيات محايدة، صورة إحساسات أو معطيات حسية وذلك حسب انتمائهما لهذه السلسلة أو تلك. وعلى ذلك فإن الفارق بين ما يسمى عقلاً، وما هو موضوع للعقل، ليس فارقاً في المادة وإنما هو فارق في التشكيل(*).

وهكذا فنحن أمام النتائج التالية:

١ - إن إدراك شيء ما هو ظهور ذلك الشيء لمكان ما يقف فيه دماغ مع حوّاس وأعصاب مؤلفة وسطاً فاعلاً.

٢ - الشيء هو مجموعة المظاهر التي يظهر فيها لكافة الأمكنة وفي لحظة ما (مع العلم أن المظهر الذي أصبح بعض الإدراك هو كذلك واحد منها).

٣ - العقل هو مجموع كل الظواهر الماثلة في مكان فيه دماغ وحواس وأعصاب، مؤلفة وسطاً فاعلاً. العقل، ولنستعد لغة «معرفتنا للعالم الخارجي»، هو موقف من العالم من مكان خاص.

(*) لتوضيح هذه الفقرة نقول إن الجزئيات ذاتها (كمظهر نجمة) تؤلف إذا انتظمت في شكل محدد شيئاً فيزيائياً، وإذا انتظمت في شكل آخر عقلاً. (م)

يمكن للمرء أن يتساءل بأي معنى يمكن لنظرية كهذه أن تسمى واقعية. إن افتراقها عن نظرية الحس المشترك للواقعية العفوية، افتراق واضح يذهب بها بعيداً. وعلينا بالتالي أن نعترف أنه فيما اختص بالتحولات الأخيرة للفلسفة الحديثة فإن التصنيفات الكلاسيكية بين واقعية ومثالية لم تعد، بأي حال، مناسبة.

لكنه بمطلق الأحوال ليس موقفاً مثالياً، وسنحاول تبيان الفارق الحاسم القائم بين الاثنين.

يؤكد راصل وجود عالم من الجزئيات التي لا تعتمد في وجودها على معرفة العقل ولا تتأثر بكونها مدركة بالعقل: هي ليست مدركة بالعقل على الإطلاق. فإذا ما انتظم بعض من تلك الجزئيات بطريقة معينة فهي تكوّن النسيج الفعلي الذي يصنع منه العقل؛ علماً بأن كل جزء من الأجزاء التي كوّنت العقل ينتمي لسلسلة أخرى وهو يكوّن، مع باقي أجزاء سلسلته تلك، جانباً من الشيء الذي يدركه العقل.

هذا الموقف الذي يردّ العقل، كتنظيم خاص للجزئيات، إلى موقع عرضي جداً يتعارض بوضوح مع كل أشكال المثالية في تفسيرها للكون.

يبقى هناك، كيما نختتم مسيرة راصل، مسألتان نشير إلى موقفه منهما دون الدخول في أسباب موقفه.

المسألة الأولى: هي مسألة أخطاء الإدراك: كيف نخطىء ولماذا نخطىء؟ تواجه كل أشكال الواقعية الجديدة صعوبة في التصدي لمسألة الخطأ. فإذا كان دور العقل في عملية الإدراك قد تحدد بدرجة متناهية، أو ألغي أحياناً، وغدا مجرد وعي لمعطيات الحس لا أكثر؛ فإنه من الصعوبة بالتالي العثور على أسباب للخطأ. فالعقل لا يعي ما لا يوجد،

ولذلك فأن يكون العشب أزرق لدى المصاب بعمى الألوان لأمر فيه من الحقيقة والصدق بنفس القدر الموجود في القول إنه عشب أخضر، كمعطى حسي، لدى الإنسان الذي يمتلك رؤية سليمة. وحين يغدو العقل، لدى الواقعي المحدث، مجرد وعي للمعطى، فهو عاجز بالتالي عن تحميله مسؤولية أخطائه.

لكن راصل يدفع المشكلة بعيداً بنفيه لوجود ما يسمى أوهام الحس. «إن موضوعات الحس أو معطياته» يقول راصل، «حتى تلك التي تحدث في الأحلام هي أكثر موضوعات معرفتنا صدقاً وحقيقة».

علام نستند، إذاً، في نفينا النسبي لحقيقة الأحلام، ونفينا الكامل لحقيقة الهلوسة؟ فإذا كان كل ما يرد إلى الحس صحيحاً، بدا من غير الممكن بالتالي قيام معيار لتحديد الخطأ كأن تقول إن هذا الشكل من العلاقة بين الموضوع والعقل هو صحيح، بينما ذلك الشكل الآخر غير صحيح. لا مكان في الحقيقة لتمييز كهذا حسب فلسفة راصل. علينا إذاً أن نبحث عن ذلك المعيار في المقارنة بين المعطى الذي يزعم أنه غير صحيح وبين الموضوعات التي نتفق في العادة على اعتبارها صحيحة وحقيقية. «تكون موضوعات الحس حقيقية» يقول راصل، «عندما تكون متصلة بأشياء هي في التجربة طبيعية، [وحقيقية]، أما حين لا تكون كذلك فيقال إنها أوهام».

الوهم لا يقوم بالتالي في موضوع الحس، وإنما في عملية الاستدلال التي تصحبه. ولذلك فحين أحلم أني في أمريكا ثم أنهض لأجد نفسي في انكلترا، فهذا الحلم غير حقيقي لأنه لم يتصل بتلك الأيام التي يمضيها عادة في الأطلنطي كل مسافر إلى أميركا.

المسألة الثانية، التي نمر بها سريعاً هي مسألة الكليات. رأينا أن العالم الذي يرسمه راصل في «قضايا الفلسفة» هو عالم تسكنه مجموعات من الكليات لنا بها، بالتجربة، بعض المعرفة. لكنه موقف يجري التحول عنه في أعمال لاحقة. والمنطق الذي يستخدمه راصل لحذف هذه الكليات من على لائحة الموجودات الضرورية لتركيب الكون، هو منطق مشتق من المنطق الرياضي وتصعب الإحاطة به. لا ينزلق راصل إلى مرتبة النفي الكامل لإمكانية وجود هذه الكليات وإنما هو يرى أن اشتراك أفراد نوع ما تحت خاصية واحدة مشتركة لا يلزم عنه، بالضرورة، افتراض وجود تلك الكليات. لا حاجة هناك، يرى راصل، لافتراض وجود كلية تقابل الخاصية المشتركة تلك مضافة للنوع، فوجود ذلك النوع من الموجودات التي تمتلك تلك الخاصية كاف وحده لبيان حقيقة كل أفراده.

ويجري برهان راصل على ذلك كما يلي: عندما تقوم علاقة بين حدين بحيث إن الحد الأول يرتبط بالثاني بشكل من العلاقة، والثاني يرتبط بالأول بالشكل نفسه، فإننا نسمي تلك العلاقة إذ ذاك علاقة «متماثلة». هي علاقة «الأخ أو الأخت». وحين يكون للحد الأول هذه العلاقة بالثاني، وللثاني بالثالث، فهي إذاً علاقة كذلك بين الأول والثالث، وتسمى إذ ذاك علاقة «متعدية». إذا كان اسم أ ينطبق على ب، وب ينطبق على ج؛ فإن أ وج يجمعهما إذاً اسم واحد. وعلى ذلك فإذا كان هناك عدد من الحدود أو الموجودات التي تمتلك خاصية مشتركة فهي ترتبط بالتالي بعلاقة متماثلة متعدية. وهكذا فإن «النوع الذي يحتوي على حدود [أو موجودات] ترتبط، في جميع الظروف، بعلاقة متماثلة متعدية تحقق في الواقع كل الشروط الشكلية الموجودة في الخاصية المشتركة المفترضة بين كل أفراد ذلك النوع».

وعلى ذلك، وطالما أن وجود النوع هو أكثر حقيقة ووضوحاً من وجود تلك الخاصية المشتركة المتميزة عن النوع؛ فإن الاكتفاء بالتالي بوجود النوع أمر أكثر يسراً وتوفيراً. وهو ما يشكل، حسب تسمية راصل، «مبدأ التجريد».

ومن خلال «مبدأ التجريد» وبواسطة التحليلات التي يقدمها راصل في كتاب «تحليل العقل»، أمكنه تركيب عالم من المعطيات الحسية والإحساسات، ولا شيء عدا ذلك، مع التأكيد أن تلك المعطيات والإحساسات هي صيغ لجزئيات محايدة أكثر أولية.

نقد راصل:

لا تلقى أفكار راصل، وبخاصة في تحولاتها الأخيرة، صدى طيباً لدى فلاسفة عديدين. ولعل بعض السبب، في ذلك هو أنه لو كان موقف راصل من العالم موقفاً صحيحاً فعلاً، لما بقي هناك مكان للفلسفة، ولا حتى لفلسفته هو بالذات. إذ إنه يُرجع، في «تحليل العقل»، موقع الفلسفة ومناهجها إلى الفيزياء وعلم النفس؛ لكنه يرى أن المصدر الأكثر أهمية لكل بحث في المستقبل إنما سيكون ذلك المتعلق بتشكيلات الجزئيات المحايدة التي تقف في أساس العقل والمادة على السواء.

إن جوهر المسألة بين راصل والفلاسفة الأكثر مدرسية إنما يتعلق بموضوع الفلسفة ومنهجها. إذ يرى هؤلاء الفلاسفة أن وظيفتهم تقوم في تحصيل جوانب المعرفة كافة، وأن يقدّموا من خلال تركيب نتائج العلوم الجزئية موقفاً من العالم ككل هو أكثر شمولاً من حدود أي علم آخر. ورغم أن الفلاسفة يتقبلون، بدون تحفظ، كل النتائج التي تبلغها العلوم

المختلفة في ميادينها المتنوعة، إلا أنهم يضيفون إلى ذلك بأن يستخلصوا بطريقة عقلية خالصة مجموعة مبادىء معينة تسهم في «رسم» ما يجب أن يكون عليه الكون ككل.

لا يعنى الفيلسوف، إذاً، بالعلم في ذاته، وإنما بطبيعة الكون الذي يقتضيه وجود العلم؛ هو ليس معنياً كذلك بالتجربة في ذاتها وإنما بالشروط أو الفرضيات المسبقة التي يفترض وجودها، ضرورة، كيما تكون التجربة ما هي عليه.

هذا التصور لغاية الفلسفة هو موضع نقد راصل والكثير من الواقعيين المحدثين. فهو يعتقد أن مناهج التفكير القبْلي التي تسود الفلسفة لن تمكّنها، كما لم تمكّنها يوماً ، من بلوغ نتائج ملموسة. على الفلسفة إذاً أن تقترب من العلوم المتخصصة الأخرى، وأن تتقدم من خلال المناهج العلمية لتصل نتائج خاصة بها، مستقلة، بدل التأمل في النتائج التي تحققت في الميادين الأخرى. على الفلسفة، يرى راصل، أن تتناول مسائلها وتحاول حلها، قطعة قطعة؛ فهي ليست ملزمة بالتالي بتقديم نظرية شاملة للكون وليس هناك من حقيقة فلسفية تتناول الكون ككل بمعزل عن الحلول الصحيحة التي تتوفر للمسائل العلمية المحددة.

هذه القضايا والأسئلة التي تثيرها هي من الأهمية بمكان، لكن أي تناول مسهب لها سيضعنا خارج حدود عملنا.

إذا كان موقف راصل محقاً فإن الفلسفة لتغدو، في شطرها الأعظم، بلا قيمة. أما إذا كان مخطئاً فإن أملنا ببلوغ حقيقة الكون باق، وذلك من خلال المناهج التي اعتادت الفلسفة الركون إليها. لكن الناس، وبمعزل عن مدى صحة موقف راصل، فإنهم سيستمرون،

ولأسباب كثيرة، بالتفلسف، إرضاء لفضولهم الغريزي أبداً، وتيقناً من أثر التأمل الفلسفي السامي في العقل.

ورغم أننا سنتجنب الإسهاب، إلا أنه من الضروري إيراد ثلاثة اعتبارات محددة تتناول ثورة راصل في مجال مناهج الفلسفة والنتائج التي تبلغها:

١ ـ إن النقد الذي يوجهه راصل ضد مناهج الفلسفة التقليدية هو نفسه نتاج تلك المناهج. فالنتيجة التي يبلغها راصل وفحواها أن لا جدوى من التفكير الفلسفي الذي يتناول الكون ككل هي نفسها نتيجة تفكير فلسفي في الكون ككل، وفي النتائج التي تبلغها العلوم المتخصصة وأهمية تلك النتائج في موقفنا من الكون ككل. وتتضمن نتيجة راصل، كذلك، حكمًا يتناول طبيعة الكون. ولهذا الحكم مضمونه الفلسفي كما أنه ثمرة مناهج فلسفية. ورغم أن ذلك الحكم إنما يسعى إلى إثبات أن حقيقة الكون لا يمكن بلوغها من خلال الفلسفة التقليدية، إلا أنه حكم فلسفي وتفكير فلسفي ينقض زعمه الأساسي. وإذا كانت كل النتائج التي نبلغها بمناهج تقليدية نتائج تفتقر إلى اليقين، فإن حكم راصل يفتقر بدوره إلى اليقين.

وهكذا فإن راصل إنما يجانب الصواب حين يستخدم، في نقض مناهج الفلسفة التقليدية، المناهج تلك نفسها.

٢ ـ تشكل مسألة أخطاء الإدراك إحدى أكثر قضايا الفلسفة صعوبة. وحين يقول راصل إن كل ما يبدو للحس حقيقي، فإن ذلك يسري على الموضوعات التي نتخيلها ذاتياً وتلك التي تعرض لنا في الأحلام. فإذا تقبلنا رأي راصل أن موضوعات الحس [أو الأشياء] لا تختلف في شيء عن إحساساتنا بتلك الموضوعات، مأخوذة في سياق

مختلف، فمن الواضح إذ ذاك أن لا مكان لأخطاء الحس أو للأوهام.

أما إذا كنا عاجزين عن مجاراة راصل في موقفه الأخير، مستندين إلى واقعية عفوية تميز بين الشيء من جهة وفكرتنا عنه من جهة ثانية، فإن واقعية كهذه تقدم معياراً للخطأ لعله أكثر إقناعاً. وبيان هذا الموقف العفوي أننا نعتبر فكرة ما صادقة إذا كانت تقابل شيئاً فعلياً موجوداً باستقلال عنها؛ وهي باطلة أو وهم إذا لم يكن هناك ما يقابلها. إن أفضلية معيار كهذا إنما تكمن في مقارنته لصدق فكرة ما بالاستناد إلى شيء آخر غير ذاتها؛ لا أن نكتفي باليقين الذي يمنحه الفكر لذاته. الموقف العفوي هذا يمنح العقل فاعليته، هو أكثر من مجرد المعطيات الحسية التي تقدم له، ويمكن بذلك تفسير قيام الخطأ والوهم. أما موقف راصل فينزع عن العقل هذه الفاعلية، وحين يغدو العقل بلا فاعلية فلن يكون بالطبع مصدراً للخطأ بل لا يمكن أن يكون هناك خطأ أساساً. ولكن أليس موقفه أو نظريته نقضاً لمواقف مخالفة اعتبرت خطأ؟ كيف أمكن إذاً وجود الخطأ؟ وكيف يمكن تفسيره؟

٣ ـ أما كيفية معالجة راصل للكليات فأمر لا يبدو هو الآخر مقنعاً. يرى راصل أن وجود نوع ما فيه حدود [أو أشياء] يمتلك كل منها علاقة بحد آخر ؛ سوف يوفّر كل عناصر الخاصية المشتركة التي تنتمي إلى كل فرد من أفراد النوع؛ و لا حاجة بالتالي لافتراض وجود خاصية مشتركة بمثابة كلية.

ولكن كيف جرى في البدء تجمع أفراد النوع معاً؟ لقد انضوت معاً، يقول راصل، لأنها تمتلك جيرة بين بعضها البعض بحيث إن الأفراد الآخرين، الذين لا ينتمون إلى تلك السلسلة، لا يتسمون بهذه الجيرة. وهذه الجيرة هي كيفية معينة أو نوع ما. ويحدد راصل ذلك

النوع «بأنه امتلاك علاقة متماثلة متعدية من حد إلى حـد آخر». لكن وجود النوع، كائناً ما كان تعريفه، شرط قبْلي ضروري لوجود السلسلة، أو التجمع، من حيث الأساس. وإذا لم يكن هناك من نوع مشترك فلن يكون هناك سلسلة أفراد أو حدود مجتمعة معاً. وطالما أن وجود النوع شرط ضروري لقيام السلسلة فلا مجال بالتالي لاستخدام السلسلة بمعنى النوع: فالنوع هو غير السلسلة [أو التجمع]، هو شرط لوجودها، ولا يمكنها بالتـالي أن تقوم مقـامه. الخـواص موجـودة إذاً بـاستقـلال عن السلسلة؛ وعلينا لذلك الاعتراف ثانية بوجود الكليات في كوننـا. وإذ نعترف بوجود الكليات فإنما نحن نعترف، بذلك، بوجود أشياء لا تُـرد للإحساسات والمعطيات الحسية. وهكذا فالموقف الذي يسوقه راصل في كتاب «تحليل العقل»، موقف مرتبك هو بأمسّ الحاجة إلى التعديل.

الفصل الثالث

المثالية المحدثة

يرى عدد كبير من الفلاسفة أن **المثالية المحدثة** هي المدرسة الأكثر أصالة وأهمية، وحداثة بلا شك، في كل التحولات الأخيرة في الفلسفة. ورغم أن مذاهب هذه المدرسة تنسب لنفسها موقفاً كونياً شاملاً، إلا أنها تتسم، وفي مذهبي الفيلسوفين الإيطاليين غروتشه وجنتيل بالذات، بروح وخصائص محلية حيث يعبر كلاهما، في إطار تأكيدهما لأهمية الفن والتاريخ، عن وجهة نظر إيطالية من الكون.

أما ما يعنينا فهو نتاجها الفلسفي، وهو أمر يسهل إدراك أهميته من خلال علاقتها بفلسفة هيجل، وفي جوانب تعتبر استمراراً لتلك الفلسفة وتطوراً منطقياً لها.

لقد أدخل هيجل إلى عالم الفلسفة عقيدتين، هما في نظر البعض متناقضتان، رغم اعتباره لهما متكاملتين ومتفقتين كلياً. العقيدتان هما:

١ ـ إن الفكر هو واقع حي ملموس. ولأن الفكر فكرنا، فهو الموجود الذي يتمتع بأكبر قدر من الثقة واعتباره المبدأ في تفسير مجمل الواقع القائم.

٢ ـ إذا تجاوزنا مستوى الوعي البدائي المباشر، فإننا سنجد وحدة الفكر الملموس كاملة، في ذاتها وفي اشتراكها في كل ما هو موجود.

يمكن القول إن المسار الطبيعي لفلسفة هيجل، يميل إلى تأكيد العقيدة الثانية، دون أن يكون في ذلك نفي للأولى؛ أي تأكيد وحدة الفكر الشاملة، أو المطلق، مع التأكيد على الطابع الجزئي لفكر الأفراد بمقدار ما يقترب من الحقيقة الشاملة، وهي الفكرة الرئيسية في **المثالية الانجليزية**، المدرسة الهامة حيث **برادلي وبوزانكه** أبرز ممثليها. أما أهمية هذا الاتجاه فهو أنه يقود، على المدى البعيد، إلى اعتبار الكون أمراً ثابتاً ومكتملاً. يتطور الفكر الفردي، ويثمّر نتائج تطوره، باستمرار. لكن بنية الكون الأساسية تبقى في جوهرها وحدة لا يمكن لطبيعتها، المشتملة على كل ما هو موجود، أن تكون أو تستحيل غير ذلك: هي إذاً ثابتة لا تتغير. هذا الاعتبار للكون، من قبل المثاليين الانجليز، كأمر مكتمل لا يستتبع القول إن وحدة الكون هي محدودة وميتة وإنما هي، على العكس، متجددة على الدوام من خلال انعكاسها المستمر في الأجزاء المحدودة. ولأنه ليس باستطاعة أي جزء أن يعكس كامل الوحدة تلك، كان كل انعكاس بالتالي مختلفاً عن الآخر. إن ذلك لا يقلل من حجم الوحدة الشاملة القائمة، ولو بشكل ضمني، في انعكاساتها المختلفة. لكنها تبقى، في ذاتها، ثابتة لا تتغير. هي ليست بالتالي ذاتاً تاريخية إذ إن كل ما هو تاريخي يتغير ضرورةً.

هذا التصور أو اعتبار الكون «كوناً مقفلاً»، هو موضع نقد الكثيرين، أمثال جيمس والبراجماتيين والواقعيين وأخيراً المثاليين المحدثين. يتوجه النقد بالذات نحو طريقة اعتبارهم للمطلق؛ فإذا كان المطلق، أو الحقيقة بكلام آخر، قبل وبعد كل معرفة مباشرة جزئية(*) فإن الواقع

(*) هي في النص: Experience، أي تجربة «وخبرة»، لكن استخدامها بهذه الصيغة في النصوص التالية لن يساعد في إبلاغ المعنى بكامل معناه واضحاً، وهكذا استخدمنا «المعرفة المباشرة الجزئية» التي تنقل روح المعنى تماماً. (م)

ليغدو بذلك خارج حدود خبرتنا مما يلغي كل إمكانية لمعرفته. وحين نجعل المطلق الينبوع الأزلي لكل فكر، والبحر الذي يصب فيه كل فكر، والشرط القبْلي، كما النتيجة الأخيرة، لكل معرفة جزئية مباشرة، فإن ذلك ليقود ضرورة إلى نفي كل تقدم وحركة وليصبح الواقع تجسيداً للفكر، كبنية معطلة منتهية، وليس تجسيداً للتفكير كمبدأ فاعل.

لو كان الكون بكل ما فيه معطى ناجزاً وثابتاً، لكانت كل كثرة بادية أو كل تمايز ظاهر معطى ثابتاً كذلك ولباتت مقولة هيجل، «إن الفلسفة هي التاريخ»، مقولة لا معنى لها.

ورغم أننا لن ندخل في هذا الإطار سياق الحوار الغني بين مدرسة المثاليين الانجليز ونقادها من جهة ثانية، لكنه من المفيد أن نقف، ولو لبرهة، أمام مقولة هيجل تلك محاولين التدقيق في مضمونها ومغزاها؟ إذ إنها نقطة الافتراق الرئيسية التي تميز عمل المثاليين المحدثين في ما اختص بتطور فلسفة هيجل.

إذا كان العقل هو الشيء الوحيد الموجود حقاً في الكون، فإن التاريخ ليصبح إذ ذاك تاريخ العقل، ويغدو سجلاً لتحولات العقل وليس لتعاقب الأحداث. **المثالي المحدث** هو حتى الآن هيجلي تماماً. لكن الافتراق يحدث بعد ذلك. فإذا كان الواقع هو المطلق الثابت الذي لا يتغير، فهو لا يتقدم إذاً في الزمن ولا يتحول. وإذا كانت بنية الفكر مكتملة ناجزة فإن فاعلية الفكر، التي تعني تغيراً وتطوراً، تصبح حسب رأي المثاليين المحدثين من طبيعة تختلف عن طبيعة الواقع، ولأن التاريخ يستدعي بالضرورة وجود ما يتغير ويتحول، فلن يكون هناك بالتالي تاريخ فعلي. وإذا أريد الاحتفاظ بأي معنى لتلك الجملة، بأن الفلسفة هي التاريخ، فإنه ليتوجب علينا، حسب رأي المثاليين المحدثين، التخلي

عن المبدأ الثاني من المبدأين اللذين رأيناهما متجاهلين المطلق الذي يقف خلف كل كثرة ومعرفة جزئية مباشرة، ونبقى بالتالي في حدود المعطى المباشر والكثرة التي ترد إلينا. هوذا جوهر الخطوة التي يخطوها غروتشه وجنتيل. العقل، لكليهما، وحده موجود، فاعل، خلاق؛ وما عدا ذلك، حتى ولو كان المطلق الذي اعتبر البداية والنهاية، فهو عدم ولا شيء.

وإذ تتناول الفلسفة طبيعة الواقع أو كينونته، فهي إنما تتناول في ذلك طبيعة العقل وكينونته. إنها ميزة العقل، عقل ذاتي الإبداع: هو يخلق ذلك الذي يفسّره، ويفسر ذلك الذي يخلقه. وحين يكون خلّاقاً فهو التاريخ، هو يصنع الواقع والتاريخ، هو واقع حاضر؛ أما لحظة يكون مفسراً وشارحاً فهو الفلسفة، هي ليست إذاً إلا استمرار الفاعلية التي يجري تفسيرها. بل يمكن القول، أكثر من ذلك، إنها تلك الفاعلية بالذات: فإذا كان العقل يبدع ذاته وما هي عليه، فهي إذاً لحظة إنكشاف العقل؛ وتفكير العقل في طبيعته وكينونته يشكّل في الحقيقة طبيعته وكينونته. وعلى ذلك فإن **فلسفة التاريخ** هي نفسها **تاريخ الفلسفة**.

يتضمن الكون، إذاً، من وجهة المثاليين المحدثين، أكثر من مجرد تقدم في الزمن على رأي هيجل، بل هو ينشأ في مثل هذا التقدم إذ إنه انكشاف لتحولات الفكر. الوجود إذاً صيرورة مستمرة أبداً ولا تكتمل. هو يتحرك ويتقدم لأن هناك، حسب غروتشه، «تاريخاً يستجد باستمرار حيث الروح [أو الوجود] لا يجمد وإنما هو متجدد بحيث إن كل جزء يحمل أمراً يخصه، وليست كينونة الروح بالتالي إلا حركته الدائرية التي تتسع باستمرار في الروح وللروح». وهكذا فالواقع ليس تقدماً إلى ما لا نهاية وإنما هو حركة دائرية، دوائر تتكرر وتتعاقب. فهناك في كل لحظة شيء تم بلوغه، ومع ذلك فما من شيء تم بلوغه تماماً. تلك هي

خصائص الواقع الحقيقية التي تتكشف باستمرار. «إن الفهم الصحيح للتقدم يجب أن يراعي في آن» يقول غروتشه «شرطين اثنين متعارضين: الوصول إلى الصحيح والخيّر من ناحية، وإثارة الشكوك من ناحية ثانية في ما تم بلوغه، مع الاعتراف به، ساعين باستمرار خلف حلول أكثر كمالاً. عليه أن يتجنب اعتبار ما بلغناه من غاية، كأمر كامل تام من جهة أو اعتبارها من جهة ثانية أمراً لا يمكن بلوغه».

يلخص هذا النص المقتبس من غروتشه التصور الميتافيزيقي العام لدى المثاليين المحدثين؛ لكنه يشير كذلك إلى موقف غروتشه بالذات من الكون من وجهة نظر أخلاقية. ما هو إذاً موقع ذلك التصور من القضايا الكلاسيكية في الفلسفة؟ فلنبحث في نظريتي **غروتشه وجنتيل**، مع بعض التفصيل.

I - بنديتو غروتشه: B. Groce

يسمي غروتشه فلسفته «فلسفة الروح»، ويجري عرضها في أربعة أجزاء هي على التوالي: «الجماليات - علم التعبير واللغويات»، «المنطق - علم التصور الخالص»، «الفلسفة العملية - الاقتصاد والأخلاق»، و«الجغرافيا التاريخية - نظرية وتاريخاً». ولنبدأ أولاً بشرح موقف غروتشه القائل إن الشيء الوحيد الموجود حقيقة في الكون هو العقل، ولنحاول تبين أسس هذا الموقف غير العادي.

ينطلق غروتشه من مقدمة يسلم بها المثاليون عموماً وهي أن لا معرفة أكيدة لدينا إلا معرفتنا للتجربة المباشرة، وتجربتنا نحن بالذات. وحدها التجربة المباشرة أو المعرفة المباشرة تستحق أن تسمى معرفة حقيقية؛ أما كل ما عدا ذلك فهو حقيقي بمقدار ما يكون شَرطاً مسبقاً

للتجربة أو حالاً من أحوالها ـ كأن يكون مثلاً حركة منها أو منسوباً إليها أو عاملاً فيها أو شرطاً لها الخ.... ـ والتجربة المباشرة، إلى ذلك، فعلية وتنتمي إلى لحظة الحاضر، أما الماضي والمستقبل فهما حقيقيان بمقدار ما يستندان إلى الحاضر ويرتهنان به.

تبدو التجربة المباشرة للوهلة الأولى كما لو كانت غريبة عن الشيء موضوع التجربة: كأنها تقترح أو تفرض موضوعاً في الخارج في مواجهة الذات. إن افتراضاً كهذا هو وهم. فالتمييز بين التجربة وموضوع التجربة، تمييز يجري داخل التجربة ذاتها، أي لحظة بدأنا التجربة أو المعرفة المباشرة وليس بعدها. لكن هذه التجربة أو اللحظة الأولى التي بدأنا منها هي لحظة كلية، هي وحدة، وهي عقلية خالصة أولاً وأخيراً، وكل تمييز يقوم بين التجربة وموضوعها إنما يجري في داخلها ويبقى نتاجها وحدها أي يبقى عقلياً خالصاً: فنحن لا نحس الموضوع المزعوم في الخارج مباشرة وإنما نواجه فينا فكرة عنه. وحين تكون فكرتنا هي الأمر الوحيد الذي ندركه مباشرة فإن افتراض وجود موضوع آخر في الخارج، أو حتى عالم مادي خارجنا ومستقل عن العقل، هو مجرد تركيب عقلي وتجريد للتجربة ولأسباب عقلية صرف. غير أن العقل ملزم، بغياب أي موضوع في الخارج، بإبداع موضوعاته؛ وتغدو التجربة أو المعرفة المباشرة بالتالي نشاطاً ذاتياً مبدعاً: هي المبدَع والمبدِع في آن. ولأن كل موجود هو من هذا النمط الذي رأيناه، فإن الوجود بأكمله هو بالتالي **عقل** كلي أو **روح**، يبدع ذاته ومحيطه؛ وكأن العقل في ذلك، عالم بلا نوافذ، لا شيء يدخله ولا شيء يخرج منه. وحيث لا موجود يقوم بدون شكل؛ فإن كل موجود يستند بالتالي إلى أساس يقوم في العقل أو التجربة المباشرة. وعلى ذلك فإن الكون هو وليد معرفتنا وعقلنا، ولا علم لنا بكون آخر يقوم خلاف ذلك.

لكن الوجود يقدم في الحقيقة أكثر من شكل، ولأن الشكل هو بالضرورة وعي أو معرفة، فهي جميعاً حقيقية إذاً؛ ووظيفة الفلسفة إنما تقوم في وضع تلك الأشكال في سياقها الصحيح وأن تبيّن العلاقات التي تربطها، وأن تبين أخيراً الدور الذي تلعبه تلك الأشكال في تركيب وعينا أو الوجود الذي ندركه. تلك هي الوظيفة التي تلتزم بها فلسفة غروتشه.

أ ـ الملكة النظرية:

تمثّل المعرفة أول تلك الأشكال، وهو ما يسميه غروتشه بالنشاط النظري. وإذا كان مفهوم التجربة أو المعرفة المباشرة يتطلب، كما رأينا، أن يبدع العقل موضوعاته وأن يجسد في الخارج المادة التي هي موضوع كل معرفة، فإن النشاط المعرف هذا يجري تحت شكلين: الشكل الأول حيث يبدع العقل المادة والثاني حيث يمارس التنظيم والتصنيف. وهذان الشكلان يوازيان على التوالي: (١) **الحدس**، والعلم المساوق له هو علم الجمال. و(٢) **الفكر التصوري**، والعلم المساوق له هو علم المنطق. فلنحاول تحليل كلٍ منهما على حدة.

١ ـ **الحدس**: لا يمثّل الإدراك الحسي، الذي يقلق الواقعيين، أية مشكلة لغروتشه. فليس هناك من موضوعات للحس تقوم مستقلةً عن العقل؛ وحيث لا يأتي للتجربة شيء من الخارج فلا يمكن إذ ذاك توقع الخطأ في وعينا لتلك الموضوعات. وهكذا فقد أخطأ الفلاسفة الذين اعتبروا الإدراك مجرد عملية يدرك من خلالها العقل أ الموضوع ب القائم في الخارج أو عملية يسبك فيها العقل موضوعه، أو عمليةً يمتزج فيها العقل ويتركب بموضوعه. الإدراك هو، على العكس، نشاط يبدع العقل

من خلاله، ولذاته، معطياته في شكل صور وحدوس. يسمي عروشه هذا النشاط، ملكة جمالية، كما يسمي العملية التي تبدع من خلالها معطيات الفكر عملية تخيل أو حدس.

ويقودنا هذا إلى الجزء الأهم في فلسفة غروتشه: إن ملكة الإدراك الحسي هي أساساً ملكة الفنان والشاعر. لكن ذلك لا يعني أن الإدراك الحسي ملكة مقتصرة على الفنانين والشعراء. وإنما هو يشير إلى أن آلية الإدراك الحسي تبدو، حسب مناحي غروتشه، كأنما هي وصف لسلوك الفنان والشاعر. لقد قلنا قبل برهة، إن الفاعلية الجمالية أو الملكة الجمالية تنتج، لذاتها، معطياتها؛ ولمزيدٍ من الدقة نقول إن للعقل حدوسه وهو يظهر تلك الحدوس في شكل صورٍ وأخيلة. ولا يعني هذا أن هناك فرقاً بين الحدس والخيال أو أن حدساً غير منكشف يستطيع، بذاته، أن يكون موجوداً. فما الفصل بين الحدس والخيال إلا لضروراتٍ لغوية؛ ولا يعني التمييز بينهما كوجهين للفاعلية الجمالية أنهما منفصلان أو أن كلًا منهما يعمل باستقلالٍ عن الآخر. فليس هناك في الواقع حدس غير معبّرٍ عنه بل هو دائمًا متجسّد؛ وهو يتجسد في أخيلة وتلك هي وظيفة الفنان. هي إعطاء الحدوس تعبيرها في روح الفنان، وما الجمال نفسه إلا تعبير، وتعبيرٌ ناجحٌ بالذات، بينما اشمئزازنا تجاه البشاعة هو خيبة أمل أو عجز عن التعبير. وكما أن إبداع الجمال هو تعبير، فتذوقه هو تعبير كذلك: فنحن نتذوق العمل الفني بمقدار ما ينجح في التعبير عن حدوسنا. وحين يقرر غروتشه أن الفن تعبير فهو يعني، بين جملة أشياءٍ أخرى، أنه تعبير وحسب ولا شيء عدا ذلك. فميزة الفاعلية الجمالية هي أن تأخذ الأشياء كما هي، أن تعبر عنها في شكلها الفعلي دونما إضافة أو تصنيف أو تعريف أو تنظيم وما شاكل. لكن ذلك ليس تعبيراً أو انعكاساً لموضوعٍ في الخارج على ذات الفنان، كما القول مثلاً

إن صباحاً ربيعياً قد ألهم شلي Shelly غنائياته. فالأشياء التي يعبر عنها الفنان هي حدوس تتشكل، داخل ذات الفنان، بواسطة العقل وتؤلف بالتالي نسيج الواقع الذي ندركه. يمكن إذاً تلخيص موقف غروتشه كما يلي:

١ً- هناك في ثنايا كل تجربة مباشرة، لحظة أو عامل أو درجة، سمّها ما شئت، حيث تتجسد الحدوس دونما تدخل من التفكير أو الإرادة. وفاعلية هذه اللحظة، كما يسميها غروتشه، هي الشرط الحتمي لكل تجربة وتفكير. ورغم أن هذه الفاعلية لا تقوم في الواقع بدون العناصر التصورية Conceptual التي تشكل الفكر، لكنها تبقى متميزة عنها رغم أنها تدخل في أساس كل تصور وفكر؛ أي أن التفكير غير منفصل، منطقياً، عنها. الفاعلية الجمالية هي إذاً اللحظة الأدنى في رأي غروتشه مخالفاً كنط الذي اعتبرها لحظة أعلى؛ وإذ يراها اللحظة الأدنى فإنما هو يعني أنها تسبق ما عداها.

٢ً- هذا العامل [الفاعلية الجمالية] المشترك في التجربة المباشرة هو أساساً الميزة الرئيسية في عمل الفنان والشاعر. وهناك، نظرياً، مرحلة أولية في الإدراك حيث كل إنسان فيها هو شاعر وفنان في آن. «إذا فكّرنا» يقول غروتشه، «في تلك اللحظة الأولى [الخيالية] من حياة الإنسان، حيث لم ينء عقله بعد تحت عبء التجريد والتأمل، فهو إذ ذاك، حيث الحدس الخالص، لشاعر. وإذ يدشن الفن بدء المعرفة، بإبداعه الامتثالات [أو الصور الحسية] وبإبقائه جوانب الأشياء، التي أخضعها الفكر للتجريد، حيةً فهو إنما يجعلنا شعراء باستمرار. أما بدون ذلك فإن التفكير يبقى بدون حافز يحركه ويخسر مادة إبداعه وخلقه». لقد كان غروتشه نفسه ناقداً فنياً وكاتباً

أدبياً ويحتوي متن أعماله على تطبيقات مستفيضة لنظريته، في أن الفن تعبير، على أعمال العديد من الكتاب والفنانين.

٢ ـ **التصـور**: أما الفرع الثاني من الملكة النظرية فهو التفكير Conceptual Thinking، الذي يجرّد ويعمم معطيات الحدس. يتألف التفكير التصوري، بمعنى أدق، في عملية إرساء للعلاقات بين الحدوس والصور المختلفة التي تبدّت لنا في المستوى الذي رأيناه وفي معرفة تلك العلاقات. والتفكير التصوري يلي الفاعلية الجمالية التي تقدم المادة الخام، كما رأينا، ويستند إليها؛ ويستحيل وجوده بدونها. أما حدوسنا فهي دائمًا حدوس في معطيات جزئية، أو المعطيات ذاتها، كأن تقول خمرة جيدة أو مزاج جيد، أو لاعب جيد؛ أما الشيء المشترك بينها جميعاً فهو تصور الجودة، الذي يسمح لنا بفهم العلاقات التي تربط الحدوس المختلفة، وهو تصور كلي وشرط ضروري لقيام أي تفكير.

هذا التصور أو المفهوم سبق ورأيناه في فلسفة راصل حيث يندرج في سياق محاولته إقامة فهم للكون يستغني عن الكليات. ورغم كون التصور هذا يماثل إلى حد ما الاستخدام الواقعي للكلي، إلا أن غروتشه يمنحه طبيعة مختلفة كلياً عما ألفناه مع الواقعيين. ويكمن الاختلاف الرئيسي في أن التصور عند غروتشه هو أمر عقلي خالص ولا يقوم مقام فئة من الكيفيات الموجودة في الخارج. هو مجرد لحظة من لحظات الفكر أو وجه من وجوهه. وهو يمتلك، لذلك، ثلاث سمات: فهو كلي وتعبيري وملموس. وسيجري تحليل هذه السمات الثلاث التي تميز بين التصور الحقيقي والتصور الزائف الذي قاد الكثير من الفلاسفة بعيداً عن جادة الصواب.

تعني **كلية** التصور، عند غروتشه، حضور التصور الدائم في كافة

مظاهر حياتنا وواقعنا، ومعرفتنا بالتالي. هذه السمة العامة يمكن تبينها بوضوح في تصورات مثل الكيفية، التطور، الشكل والجمال، وأياً كان حجم المعطى الذي اخترناه، فإنه يمتلك بالضرورة كيفية وشكلاً وجمالاً، إلى هذا الحد أو ذاك، أما إذا لم تكن له الخصائص تلك فلن يتميز إذ ذاك عن أي معطى آخر؛ وحين لا يتميز فهو لن يكون موجوداً حقاً. هذا التصور حاضر بشكل ضمني، حسب تعبير غروتشه، في كل مظهر من مظاهر الحياة، أو، بكلام أدق، في كل الحدوس والصور التي تشكل مادة الفكر. ورغم محايثة التصور لكل موجود فإنه يبقى أسمى من ذلك، أي أن حضوره وتمثيله لكل الأجزاء التي تنتسب إليه لا يستنفده؛ وهكذا فإن الكيفية لتبقى، رغم حضورها في كل مظاهر الواقع، أكثر من مجرد مجموع تلك المظاهر.

أما **تعبيرية** التصور، فتتبدى في كونه تعبيراً عن الفاعلية المنطقية، مثلما الصورة تعبير عن الفاعلية الجمالية. وكيما يكون الفكر حقيقياً فهو يقتضي شكلاً، وبدونه لن يكون فكراً؛ والتصور هو الذي يعطي الفكر شكله مثلما تعطي الصورة للحدس شكله. التصور هو إذاً التعبير الشكلي للفكر أو الفاعلية المنطقية.

والتصور هو أخيراً **ملموس**، أي حقيقي حسب رأي غروتشه. فهو حاضر في كل لحظة من لحظات تجربتنا ومتضمن في كل حدس. وطالما أن التجربة أو المعرفة المباشرة هي الشكل الأوحد لأي وجود حقيقي، فإننا لنستنتج أن كل ما هو حقيقي فهو كذلك تصوري. والملموسية هذه هي ما يميز التصور الحقيقي من التصور الزائف. التصور الزائف هو اسم صنف أو اسم نوع يطلق على مجموعة من الموجودات أو الامتثالات، حسب تعبير غروتشه، تشترك في خاصية ما، مثل «بيت»، «مثلث»، «ماء» و«رجل». ولقد استغرقت هذه التصورات الزائفة قدراً

كبيراً من الفلسفة، محاولة في تحديد موقعها وفي الإجابة عما إذا كان لتلك التصورات أي وجود مستقل عن الموضوعات التي تنتمي إليها. إجابة غروتشه نفسه هي بالنفي. فتصور «بيت» مثلاً لا يقوم مستقلاً عن مجموع البيوت الفردية التي تتمثل فيه. هو باختصار اسم نوع، أو شكل من الاختزال الذهني حيث يجرد العقل من كل البيوت الموجودة تلك الخواص المشتركة ثم يضعها تحت اسم «بيت». هو إذاً رمز لأي بيت من كل البيوت الموجودة حقاً.

أما أهمية التصورات الزائفة تلك فتكمن في كيفية استخدامها من قبل العلوم المتخصصة. فالعلوم الرياضية والطبيعية تدرس التصور الزائف مثلما يدرس المنطق التصور الخالص. ولهذا السبب بالضبط يسمي غروتشه تلك العلوم علوماً مجردة بينما يعتبر الفلسفة العلم الملموس الوحيد. هذا الموقف يندرج في إطار التهمة التي تصيب الفلاسفة، والمثاليين منهم بالذات، بمعاداة العلم. وتستمد هذه التهمة قوتها من حقيقة أن المثاليين ينفون أن يكون لتلك العلوم موضوع حقيقي رغم أنهم لا يجادلون في أهمية تطبيقاتها ونتائجها. وهم يرون أن تلك الموضوعات هي تجريد ذهني يقوم به الفكر لغايات وأسباب عملية. ومع أن نتائج تلك العلوم تمتلك صدقاً بيّناً، لكنه يبقى صدقاً من نوع خاص. هو مستمدٌ، لا من حدود الواقع اللامتناهية، وإنما من حدود انتقاها العالِم، وبشكل تعسفي، من مجمل الواقع الذي يعرض له. ما هو الآن أساس هذا المنحى؟

يرى المثالي المحدث أن العقل، وحده، حقيقي. والتجربة أو المعرفة المباشرة هي إدخال للعقل في الواقع بحيث أن لا واقع هناك باستقلال عن تجربة العقل أو معرفته. ولا يوجد بالتالي شيء حقيقي «هناك» ندركه مستقلاً عن معرفة العقل له؛ ليس هناك باختصار «ذلك» الشيء

الذي تدرسه العلوم وتراه مستقلاً خارج العقل. ذلك «الشيء» المزعوم هو موضوع العلم. ينتزع العلم من مجمل الواقع موضوعاته ويخضعها لأحكامه كموضوعات حقيقية. وهو ينظم تلك الموضوعات تبعاً لما تبديه من خواص مشتركة فيفهرسها تحت أسماء أنواع (أي تصورات زائفة). وهكذا يدرس علم الحساب الأعداد؛ وعلم الحيوان سلوك الحيوان؛ وعلم النفس تركيب العقل؛ والفيزياء خواص الحرارة والصوت؛ ويجري درس هذه الموضوعات وعلاقاتها كما لو كانت تقوم بذاتها مستقلة عن كل خبرة أو معرفة لنا بها. وتتوهم هذه العلوم أن موضوعاتها هي حقائق فعلية تقوم في واقعنا اليومي، ولا حاجة بالتالي للتدقيق في فعل معرفتنا وفهمنا لتلك الموضوعات وجدواها: وأن تلك التصورات مثل مثلث، لحم وعظم، مادة، الكترونات وغيرها إنما جعلت كيما يسهل درس تلك الموضوعات وفهمها.

لكن أي درسٍ أو تناولٍ لموجودات تتشكل بفعل تجريد ذهني من الواقع الملموس [كما يراه المثاليون] سيضعنا أمام حقيقة من نوع خاص، حقيقة ترتهن وتستند إلى الحدود التي يمليها التجريد. أما الدراسة الوحيدة التي يمكنها منحنا حقيقة كاملة ومطلقة، فهي دراسة ما هو حقيقي بكليته، أعني دراسة العقل الفعلي الملموس(*). وكما أن الفلسفة هي أكثر حقيقة من العلم، فإن التصور الخالص، في كونه لحظة فعلية في حياة العقل وليس تجريداً، هو بدوره أكثر حقيقة من التصورات الزائفة.

وإذ يمتلك غروتشه الآن مفهومه الخاص عن التصور الخالص؛ يغدو بالإمكان إضافة خطوتين تاليتين في سياق إكمال نظريته:

(*) تحمل هذه الألفاظ في المصطلح المثالي نقيض ما تعنيه للفهم العادي المتداول. (م).

(١) تأسيس تجربة أو معرفة مباشرة هي أكثر من مجرد تجربة فرد.
(٢) تأسيس إمكانية قيام النشاط العملي.

يبدو منطق غروتشه، في تأكيد وجود **عقل كلي** خارج التجربة الفردية تماماً، منطقاً غير مقنع ولا يمكن متابعته. وهكذا فإن النقد الذي يوجه ضد فلسفة غروتشه لا يقوم في كونها تقود إلى المثالية الذاتية وحسب، أي أن أفكارنا هي الأشياء الوحيدة التي يمكن معرفتها، وإنما هي تتراجع باتجاه **لا أدرية** تامة تؤكد أن أفكارنا هي الشيء الوحيد الموجود في الكون. إن موقف غروتشه هذا يستتبع بلا شك نقداً واسعاً ويبقى موقفاً يصعب الدفاع عنه.

يتضمن موقف غروتشه رأياً واضحاً في أن التجربة، حتى الفردية منها، هي في التحليل الأخير تجربة العقل ككل، حيث تستمر فيها كل تجربة فردية وتشكل جزءاً منها في آن. «ليس الوعي، موضوع الفلسفة، بالوعي الفردي من حيث هو فردي، وإنما هو الوعي الكلي الحاضر في كل فرد والذي يشكل أساس فرديته وكل فردية أخرى». أما ما يربط العقل الجزئي في كل فرد إلى العقل الكلي، فهو التصور. وسيلي بيان ذلك.

لا حدس بدون تصور. الحدوس، خارج التصور، هي حسب لغة المثاليين، عمياء. هي امتثالات لا تكتسب دونما تفكير أي موقع أو معنى. والتفكير هو حكم، وكل حكم يقتضي تصورات. والحكم جسر إلى الناس: حتى وإن خالفونا رأينا فهم في النهاية قد فهمونا. الحكم أرض مشتركة بيننا. لكن الأرض المشتركة هذه لا يمكن أن تقوم على تجربتي الفردية الجزئية وحسب: لا يمكنني مثلاً أن أصوّر اللون للأعمى إذ لا مجال للوصول إليه أو جعل وعيي يلامس وعيه. التصورات هي،

تحديداً، أمر مشترك بين العقول المتباينة. فتصور الكيفية مثلاً هو أكثر من مجرد شرط مسبق لتجربتي، وإنما هو كذلك شرط مسبق لكل تجربة أو معرفة، عندي كما عند الآخرين. وعلى ذلك فإن الجسر بيني وبين الناس لا يتألف من حدوس وإنما من تصورات. لكن التصور هذا عاجز عن أن يكون أمراً مشتركاً بين خبرات مختلفة لعقول مختلفة فيما لو لم تكن تلك العقول جوانب متعددة لعقل كلي واحد، يقوم بشكل ضمني في كلٍ منها. ورغم انتساب التصور للتجربة وحضوره فيها، فإن كليته وكلية التجربة، كذلك، إنما يستندان إلى كونه لا يستنفد في أي من تلك التجارب أو الخبرات الفردية ويبقى رغم حضوره فيها أعلى منها جميعاً.

هناك، كذلك، دليل آخر يتوسله غروتشه لتأسيس موقفه من كلية التجربة أو المعرفة، وهو مستمد من التاريخ. فالتاريخ، كما رأينا، جوهر الملكة الفكرية. لكن القول بتاريخ للعقل لا يعني بحال أن التاريخ غير العقل أو أنه يقف خارجه؛ وإنما هو التاريخ، تاريخ ذاته، حيث يتحدد الحاضر بالماضي ويحدّد، بدوره، المستقبل في عملية واحدة مستمرة. فتاريخ أية عملية جزئية في الفكر هو تاريخ بلا حدود، وهي عين العملية التي يجري تأريخها. وهكذا فإن كل ما هو فكر، أي كل الواقع أو الوجود، هو تاريخ. فالواقع، وليد العقل وموضوعه في آن، هو إذاً التاريخ وكذلك الوجود أو الوعي بكلام أعم. وطالما أن العقل الجزئي الفردي، أو كل عملية جزئية، هي التاريخ نفسه، فإن العقل الفردي مستمر بالتالي في الواقع أو الوعي الكلي، بل هو، بمعنى ما، ذلك الواقع أو الوعي الكلي.

ب ـ الملكة العملية:

لم يبق إذاً إلا أن نتلمس باختصار تصور غروتشه لعلم الأخلاق.

يتناول غروتشه الآن بالتحليل الشكل الثاني من فاعلية العقل، الجانب العملي أو الإرادي، الذي هو وظيفة الملكة العملية كما المعرفة وظيفة الملكة النظرية. وما استخدامنا للفظتي عملي أو إرادي إلا انسجام دقيق مع موقف غروتشه الذي لا يميّز بين الإرادة والفعل الذي ينشأ عنها. وكما أن لا وجود لحدوس غير معبّر عنها أو متجسدة، إذ إن الحدس تعبير، كذلك لا وجود لإرادة لم تتجسد في فعل. ليست الإرادة إذاً أمراً تتبعه، أو لا تتبعه، «حركات اليدين والساقين، فتلك الحركات هي نفسها الإرادة». فالإرادة، حتى في أدنى أشكالها، تضع الجسم في حركة وفعل وتنتج ما يسمى بآثار خارجية. وكما أن لا إرادة بلا فعل كذلك لا فعل بدون إرادة. وما ليس فعلاً حقاً فهو مجرد حركة ميكانيكية، أي أنه تصور زائف وتجريد ناقص للفعل.

يستند الشكل الثاني من العقل، أو الملكة العملية، من حيث المنطق إلى الشكل الأول، أو الملكة النظرية؛ هو الأساس. إذ يمكن أن تقوم معرفة دون أن يصاحبها إرادة وفعل، بينما لا إرادة أو فعل دونما معرفة. وتنقسم الملكة العملية، كما الشكل الأول، إلى فرعين: الاقتصادي والأخلاقي. يرتكز الجانب الاقتصادي على مفهوم المنفعة بينما يرتكز الجانب الأخلاقي على مفهوم الخير. وهنا كذلك يستند الثاني، الأخلاقي، إلى الأول؛ بينما الأول مستقل عن الثاني. ويرمي غروتشه بتمييزه هذا إلى تأكيد كون الموضوعات التي تعرض لنا في الجانب الأول، الاقتصادي، أهدافاً تستجيب لمصالحنا ورغباتنا الشخصية كأفراد. أما في الجانب الثاني فإن هذه الحاجات والرغبات الشخصية تمتزج بحاجات كل الآخرين ورغباتهم بحيث يغدو مفهوم الخير، وهو مفهوم المنفعة نفسه وقد بات كلياً، ورغم عدم ارتباطه بمصالحنا الشخصية ضرورة، كأنما هو لنا نحن بالذات.

وإذ نرسي هذا التمييز فإن ما يجب الإشارة إليه هو أن كل فعل إنما يجسد الشكلين معاً: المنفعة والخير. وعلى ذلك فلا وجود للفعل الاقتصادي الفردي والذاتي كلياً، كما أنه لا وجود كذلك، للفعل الأخلاقي والغيري والكلي تماماً. «حين نطلب فعلاً أخلاقياً كاملاً» يقول غروتشه، «فإننا نجد أنفسنا عاجزين عن إبعاد تلك الملامح التي نرغب في إلغائها، إذ إن كل فعل ملزم، حتى في كليته، أن يتعين بشكل ملموس وفردي». وهكذا فالأنانية والغيرية ليستا على تضاد كما نتوهم عادةً، بل هما لحظتان في التجربة مرتبطتان منطقياً، بحيث يمكن نعت كل فعل بأنه أناني وغيري في آن.

إذا شئنا، أخيراً، تلخيص نظرية المعرفة لدى غروتشه لقلنا: إن الشيء الوحيد الحقيقي هو العقل أو الوعي. وهذا العقل أو الوعي هو فاعلية ذات مستويين هما بالترتيب: الحدس الخالص Pure intuition والتصور الخالص Pure Concept. واللحظتان، الحدس الخالص والتصور الخالص، لا تندرجان زمنياً في «قبل» و«بعد»، ولا تقوم الواحدة دون الثانية؛ وإنما يوحّدها تركيب مبدئي هو جوهر التجربة أو المعرفة المباشرة، هو شرط لها وليس نتيجة تليها؛ وما اللحظتان غير صورة من ذلك التركيب ينتزعها تفكيرنا في فعل لاحق. ومضمون هذا القول هو التأكيد بأن الحدس والتصور يشكلان، رغم تمايزهما، وحدة تامة: فالحدس بدون التصور فعل أعمى لا يميز، كما أن التصور بدون الحدس هو شكل خاوٍ لا مضمون له، ويغدو كلاهما دونما حقيقة. وهكذا فالمعرفة، لغروتشه، هي الوحدة في التنوع(*).

(*) يجب توضيح هذا الوصف الموجز لموقف غروتشه من المعرفة بالقول أن يرى في النهاية، كما كل مثالي، وحدة الوعي ووحدة المعرفة ووحدة الواقع ووحدة الحقيقة، لكنها وحدة تبقي على كل تمييزاتها الداخلية، تعترف بها إنما تتجاوز نحو الوحدة: كمالها وحقيقتها. (م).

يبقى أن نعرض إسهام جنتيل والتحولات التي حملها إلى المثالية المحدثة.

III. جيوفاني جنتيل

موقع جنتيل من غروتشه، هو موقع التلميذ الذي فاق أستاذه. بدأ جنتيل كزميل لغروتشه، شارحاً نظريته في المثالية المحدثة، لكن أعماله الأخيرة تأخذ منحى أكثر جذرية يدفع بمقولات غروتشه إلى نهاياتها المنطقية. وهو أمر لتجده في عملين، هما أكثر صياغات فلسفته تماسكاً: «**ملخص التربية**» و«**نظرية في العقل كفعل خالص**». والأخير هو مجموعة محاضرات نقلها إلى الإنجليزية البروفسور **ويلدون كار**.

يمتلك الإتجاه الذي يسلكه جنتيل قدراً كبيراً من الوضوح. بدأ غروتشه، كما رأينا، بالتجربة أو المعرفة المباشرة فأكد أنها كلٌ موحدّ، ولا يؤثر في تلك الوحدة كوننا أمام لحظتين أو ملكتين متباينتين مع فروعهما المختلفة في التجربة، إذ يبقى العقل، الذي تنتسب إليه الملكتان، موحدّاً. لكن لحظتي التجربة ليستا نتيجة انعكاس العقل على ذاته أو لاستدلال ذاتي، وإنما هما مفصلان متمايزان يدخلان في جوهر تركيب التجربة كيما تكون التجربة ما هي عليه حقاً. [هما إذاً لحظتان حقيقيتان، وهما مع ذلك في العقل]. غير أن العقل لا يمكنه أن يكون وحدة وكثرة في آن معاً. فإذا كان وحدة فلا مكان إذ ذاك لينشأ عنه لحظات متميزة وحقيقية، كما حقيقة العقل ذاته؛ أما إذا لم تكن اللحظات لتنشأ من العقل، وإنما هي تعطى له، فهو لن يكون بحال من الأحوال تلك الوحدة التامة التي رأيناها.

لكن هذا يضعنا في مأزق لا خلاص منه. فإذا لم يكن العقل وحدة ومصدراً وحيداً، في الآن نفسه، لكل كثرة؛ فإننا ملزمون بإسقاط

واحد من اثنين، إما إسقاط كل التمييزات التي وضعها غروتشه في العقل أو إسقاط وحدة العقل نفسها. هوذا خيار جنتيل الذي أنتهى بإسقاط كل تمييزات غروتشه وملكاته ولم يحتفظ إلا بوحدة العقل أو وحدة التجربة. يبدأ جنتيل من عقل هو وحدة تامة، ويستمر كذلك على مدى مسيرته، منتزعاً منه كل ما نتوهمه كثرة.

العقل، أو التجربة [الوعي] كما تسمى، هو الشيء الحقيقي الوحيد في الكون، حسب رأي جنتيل، وما الكون بأسره إلا العقل أو الروح.

تكمن الصعوبة الرئيسية التي تعترض هذا الموقف، على ما يبدو، في تفسير الكثرة البادية في الكون. هناك في البدء واقع هو عقل أو روح؛ والروح هذا يلغي ويبطل كل الفروقات والتناقضات البادية؛ هو يبدع كل ما هو كائن، حتى ذاته. وكل إسهام جنتيل إنما يقوم في محاولة تفسير وتبرير كيفية خروج عالمنا الملموس، بكل تفاصيله وغناه ومستوياته، من نقطة البداية تلك.

كيف حدث ذلك التطور؟

يعترض جنتيل، في الأساس، على كل اعتبار يجعل أشياء العالم، أو مضمون معرفتنا، أشياء مستقلة عن العقل أو غير العقل؛ رغم كونها شرطاً، أو بعض الشرط، في قيام العقل والمعرفة. ليست المعرفة إذاً علاقة بين العقل وشيء خارجي مستقل عن فعل المعرفة، ولا هي كذلك علاقة يبدع العقل فيها موضوع معرفته من مادة تبقى هي ذاتها غير معروفة. يشترك جنتيل، مع غروتشه، في نقد هذه التصورات الشائعة للمعرفة.

ولأن ما من شيء حقيقي في العالم سوى التجربة أو المعرفة

المباشرة توجب علينا البحث عن موضوع هذه المعرفة في المعرفة نفسها، لا أن نعتبر الموضوع منفصلاً عنها. ولكن التساؤل الذي يبرز هنا هو التالي: هل يمكن أن تضم التجربة في داخلها علاقة معرفية كتلك التي نعرفها؟ الجواب نعم وأفضل مثال على ذلك هو وعي الذات self-Conscionsness. فالعقل، في وعي الذات، هو في الآن نفسه الذات المدركة والموضوع المدرَك؛ يندرج تحت هذه الشكلين ويبقى مع ذلك واحداً في ذاته. في وعي كهذا، العقل هو المدرِك والمدرَك في آن. لكن ذلك لا يعني على الإطلاق أن الذات هي قسم من العقل أو بعض العقل وأن الموضوع هو بعضه الآخر. العقل، على العكس، هو ذات بأكمله في جانب، وموضوع بأكمله في جانب آخر. هناك إذاً جانبان أو مستويان في العقل، أمكن لهما أن يتطورا، كلٌ في جانب، وأن يبقيا مع ذلك وجهين لعقل واحد حاضر بكليّته في كليهما. وما وعي الذات بالتالي إلا تركيب أو توحيد بين جانبين أو لحظتين متمايزتين، يتجسد العقل ذاتاً في إحداهما وموضوعاً في الأخرى. هذا التصور للتجربة أو الوعي، وهي الأكثر حقيقة في الكون، كوحدة تضم جانبين متمايزين، هو المقدمة الرئيسية في محاولة جنتيل تبرير خروج الكثرة من عقل أو روح كلّي واحد.

هذا الشكل من العلاقة القائمة في الوعي الذاتي، الذي رأيناه، هو لجنتيل المدخل لتفسير الوجود بأكمله. وإذا لم يكن الكون سوى العقل بدا ضرورياً القول إن العقل يبدع موضوعاته وأن الوعي، أو الوجود بكلام آخر، هو نوع من الوعي الذاتي.

الفن هو دراسة العقل كوعي للذات، أما الدين فهو دراسة العقل كوعي للموضوع. ويبقى الفن، كيفما تقلّب وتحول، في إطار الذات؛ بينما يجري الدين، مذ انفصل عن الفن، في سياق أسئلة لا تنتهي. وكما

تتحد الذات والموضوع في وعي الذات، كذلك يتحد الفن والدين في الفلسفة: يتكاملان بها وتغدو لذلك أسمى أشكال الوجود الفعلي. والفلسفة، حسب تعبير جنتيل، «هي الشكل الأعلى الذي تدخله وتذوب فيه كل أشياء الكون؛ هي تمثّل الحقيقة، أو الوجود بكليته، والروح». ولهذا، وربما لغيره كذلك، يعتبر اسهام جنتيل عودة إلى موقف هيجل، في الجوانب التي رفضها غروتشه بالذات.

ويقودنا ذلك إلى النقطة الأكثر أهمية في إسهام جنتيل، ولعلها كذلك الأكثر جدلاً بالنسبة لأولئك الذين يستندون إلى مقدمات تختلف عن مقدمات المثاليين المحدثين، ألا وهي اعتباره الفيلسوف صانعاً للوجود. لقد رأينا، قبل قليل، أن الفلسفة هي دراسة الوجود أو العقل بكلام آخر: حيث يجعل العقل ذاته تدرك ذاتها. ولكن حين يدرك العقل ذاته من خلال التفكير في ذاته، فهو إنما يضيف بذلك إلى ذاته، أي أنه يصنع ذاته: فليس التفكير في النهاية إلا عملية إبداع مستمرة للذات، وحين نفكر بالفكر فإنما نحن نبدعه أو نصنعه. وهكذا فالفلسفة هي فكر الفكر. هي ليست استمراراً للتفكير في موضوعها وحسب وإنما هي كذلك الموضوع ذاته. هي إذاً تماثل الواقع. الفيلسوف بالتالي يصنع الواقع، وحين نتفلسف في ما هو كائن فإنما نحن بذلك نبدع ما هو كائن. وبما أن وعي الذات هو، كما رأينا، عملية يبدع العقل من خلالها موضوعاته ويجسّدها، ولأن الفلسفة، كفكر، تدرس موضوعات تقوم هي بإبداعها، فهي تغدو إذ ذاك أعلى شكل لوعي الذات: **وحدها كل الوجود**.

معرفة الواقع إذاً هي معرفة الفكر. وإذ نفكرّ فإنما نحن نبدع ما نفكر فيه. «ولا كينونة بالتالي» يقول جنتيل، «إلا لما يبدعه الفكر في عملية تشكيل ذاتية تخصه وحده».

وحين نقرر أن التجربة أو المعرفة، الأكثر صدقاً، ليست في حقيقتها إلا وعياً للذات أو عملية إبداع للموضوعات التي يجري إدراكها، ولأن لا مصدر آخر لإبداع كهذا سوى العقل، فإنه ليستنتج أن كل تجربة، أياً كان نوعها، إنما هي تندرج كوعي للذات وأن التجربة بكاملها ليست إلا الوجود المبدِع والمشتمل على كل شيء حيث هي صورة مصغرة منه. وسهما بدت التجربة الجزئية، مقارنة بما حولها، فردية فهي ملزمة أن تتقيد عموماً بتركيب التجربة ككل، بل، هي ما هي عليه لأنها تشترك في التجربة ككل وصورة منها. التجربة بكليتها حاضرة إذاً وبشكل ضمني في كل تجربة جزئية فردية، تماماً كما كانت، وبشكل ضمني، في جانبيها الذاتي والموضوعي. وهكذا ينتهي كل فارق بين التجربة الفردية والتجربة الكلية؛ وما العقل الذي نعرفه سوى جانب من عقل كلي شامل وفاعل أبداً، هو الكون ومبدعه في آن. والوجود هو بالتالي تركيب تجارب تعكس كيفما كانت، ورغم تباينها الظاهر، بنية التجربة ككل. ويضيف جنتيل فرضية تبدو بالغة التجريد والصعوبة والتعقيد إذ يقول: «التجربة أو الوعي هي الشيء الوحيد الذي لا شك لدينا بوجوده، وعلى ذلك فإن باقي أجزاء الوجود يجب أن تكون مماثلة للتجربة أو الوعي». حين يدرك العقل الوجود كصورة منه، فمن الطبيعي أن يكون تفكيره بالتالي في تلك الصورة، والوجود، من خلال أعلى أكشال فاعليته، أي الفلسفة. ولأن العقل في الفلسفة يعي ذاته، فيبدع موضوعاته التي يدركها، فيغدو الكون بأكمله نتاجاً ضخماً لهذه الفاعلية القادرة على الإبداع. وهكذا فإن اعتبار وعي الذات حقيقة واقعية تامة، هو المبدأ الأساسي والوحيد في تفسير كل كينونة.

لكن الموقف هذا ليس مربكاً كما قد يبدو للوهلة الأولى. فقد تيقنا من قبل أن التجربة أو الوعي يمتلك وجوداً حقيقياً يقينياً وأن وعي

الذات هو ذلك الشكل الأعلى الأكثر ثباتاً وحقيقة. وإذا كان الأمر كذلك فليس مستغرباً بالتالي أن يحاول العقل رسم الكون على هدي ذاته، وعلى هدي أعلى ملكات فاعليته بالذات. ويبقى صحيحاً أنه كلما ابتعدنا عن محور التجربة، أي وعي الذات، فإن تطبيق مبدأ جنتيل يواجه صعوبات متزايدة. ولكن حتى في أكثر تلك المناطق بعداً فإنه يستحيل إدراك أي شيء ما لم يجر اعتباره مجرد جانب من جوانب الوعي، مبدعاً بالوعي ذاته. وإذا كان كل ما يدخل إطار معرفتنا يغدو، حسب جنتيل، بعضاً من هذه المعرفة؛ وحيث أن لا علم لنا بأي مصدر آخر لتلك المعرفة، مصدر لم يدخل معرفتنا، فإنه لمن الطبيعي أن نستنتج إذاً أن ما يسمى بموضوعات المعرفة إنما هي مُبدعة من العقل الذي يقوم بإدراكها.

ويقودنا ذلك إلى موقف جنتيل الرئيسي ومؤداه أن التجربة أو الوعي هي ملكة تتعين ذاتياً، وبحرية تامة، وأنها مبدعة ذاتها وعالمها؛ لكنها تجسّد ذاتها في جوانب متمايزة يجد فيها كل موجود كينونته وحياته وحركته.

IV. نقد المثالية المحدثة

يقوم إسهام جنتيل الأساسي، مذ تركه الفرضيات الأولى المشتركة مع غروتشه ورفضه لاحقاً لموقفه، في دفعه تلك المقدمات إلى نهاياتها المنطقية وصياغته للموقف المثالي المحدث مع قدر أعظم من العمق والتماسك. كانت نظرية غروتشه في بناء تجربة أو وعي تتألف من لحظتين وأجزائها، محاولة في تحقيق هدفين اثنين. فهو يؤكد من ناحية وحدة التجربة لكنه يحاول من ناحية ثانية تبرير خروج الكثرة من تلك

الوحدة. هو يؤكد فاعلية التجربة أو الوعي وتطوره لكنه يصر كذلك على التمييز في التجربة، وكشرط أوّلي، بين الحدس والتصور. ولكن حين نقول بتطور في التجربة، كما يعترض جنتيل، فلا مجال إذ ذاك للقول إن التمييز بين شكلي التجربة موجود بشكل مسبّق وأوّلي. أما إذا قبلنا ذلك التمييز بين شكلي التجربة واعتبرناه قائمًا في العقل، وثابتاً ومحدداً بشكل مسبق، فإن وحدة العقل المزعومة لتصبح إدعاء لا معنى له.

وإذا عدنا إلى هيجل فإنه يتضح أن التركيب الذي يستخدمه ليس تركيب أجزاء وإنما تركيب أضداد. وتركيب الأضداد هذا ينطوي على تناقضات تفتح الطريق أمام تراكيب جديدة، وهكذا دواليك إلى أن نبلغ **المطلق** أو التركيب الأعلى المشتمل على كل شيء. إن ما يميز تركيب الأضداد هو أنه يحتوي، في ذاته، على بذرة التطور ومبدئها أما تركيب الأجزاء فهو مختلف تماماً؛ فهو لا يتضمن أي حافز للحركة والتطور. هو لا يحتوي تناقضات ولا أضداداً متقابلة؛ إذ تبقى الأجزاء محاور ساكنة، ومعطىً اعتبر منذ البدء حقيقياً، أي أنه لا يمتلك الحوافز التي تملي حركته وتجعله يتجاوز الأجزاء نحو وحدة أكمل.

إن قيمة هذا النقد لموقف لغروتشه لا يكمن في ذاته وحسب وإنما هو يشير كذلك إلى الأسس التي يحاول جنتيل أن يبني عليها فلسفة أكثر تماسكاً. ويستدعي ذلك استعادة لنظام هيجل الفلسفي برمته، ويبقى كلياً، في النهاية، في إطار المقدمات المثالية. أما من لا يشترك في تلك المقدمات، أي من لا يقبل اعتبار التجربة أو الروح أو العقل، سمّها ما شئت، حقيقة وحيدة في الوجود، فهو سيبلغ بلا شك موقفاً من الفلسفة يختلف جذرياً عن موقف جنتيل. وعلى ذلك فإن أي نقد من موقع المختلف لفلسفة تختلف كلياً في مقدماتها ومواقفها، لهو شبيه بنقد رجل

من المريخ لموسيقانا: نقد يفتقر إلى كل الشروط التي يقوم عليها النقد.

غير أنـه يبقى لنا، حتى ولو قبلنا مقدمات غروتشه وجنتيل المبدئية، اعتراض أو اثنان. هما كما يلي:

١ء- يحق لنا أن نتساءل، باديء ذي بدء، عمّا إذا كانت محاولات غروتشه وجنتيل في تجنب السقوط في المثالية الذاتية، بل واللاادرية، قد أثمرت حقاً.

تعتبر المثالية المحدثة، في هذا الميدان، وقياساً بالهيجلية الكلاسيكية خطوة إلى الوراء. ففي الوقت الذي تصر الهيجلية على أن ما من شيء يتجاوز التجربة أو الوعي في مردوده الأخير، لكنها تؤكد بالمقابل أن تجاوز التجربة بالمعنى الجزئي والمباشر أمر متاح وموجود باستمرار. فالتجربة المباشرة تجربة جزئية ومحدودة وهي لهذا السبب بالذات قاصرة عن بلوغ الحقيقة ككل، أو تقديم حقيقة كاملة؛ هي مجرد مظهر منها. أما كيف يكون ذلك، فالجواب هو أن أي تحليل للتجربة المباشرة، كما تتبدى في ظاهرها منفصلة عن الأجزاء الأخرى، سوف يرينا أنها حافلة بالتناقضات وعلامات الاستفهام التي لا يمكن تفسيرها إلا باعتبارها جزءاً من وضع أكبر من ذلك وأكثر شمولية. فالتجربة الكلية أو الوعي الكلي يقوم بشكل ضمني في كل تجربة جزئية، وهو شرط لوجود هذه التجربة الجزئية وما هي عليه. تستطيع الهيجلية الكلاسيكية أن ترد تهمة اللاأدرية من خلال مبدئها الذي يعتبر الكل قائمًا بشكل ضمني في التجربة المباشرة وشرطاً، في الآن نفسه، لفهمها. أما حين تلغي المثالية المحدثة فكرة التجاوز المستمر تلك، فهي تغدو عاجزة عن رد تهمة اللاأدرية. فلا شيء قبل التجربة المباشرة أو بعدها؛ وهي وحدها كفيلة بإبداع ما هو موجود. ومن غير المعقول أن تكون التجربة المباشرة على

وعي بإسهامها في التجربة الكلية التي تقوم هي بإبداعها من المبدأ حتى آخر جزء فيها. (يعتقد غروتشه أن مثل هذا الإسهام صحيح؛ ولكن لو صح ذلك فهو ليس المعطى الذي تقدمه التجربة؛ وهو لن يكون إذ ذاك حقيقياً إذ إن مقدمات غروتشه لا تسمح بوجود إلا ذلك الذي تقدمه التجربة المباشرة. وعلى ذلك فإن التجربة ككل، أو التجربة الكلية، ستغدو مثل مادة لوك أو أشياء الواقعيين النقديين، مادة نصرّ على اعتبارها في أساس كل معرفتنا مع أننا لا نعرف عنها شيئاً. إن إفتراضاً كهذا ليصح، فلنقل، لو صح موقفهم أساساً؛ لكنه لا يشكّل، بحد ذاته، حجة لذلك الموقف. أما إذا لم يكن من مكان لمثل ذلك الافتراض، فلا شيء يبقى إذ ذاك غير تجربتنا أو وعينا باعتباره الشيء الحقيقي الوحيد في الكون).

٢ء- رأينا قبل قليل نقد جنتيل لنظرية غروتشه في شكلي التجربة ولحظاتها وعجزه عنه التوفيق بين هذه من جهة واعتقاده المبدئي بوحدة التجربة أو العقل من جهة ثانية. لكن الوحدة التي يصر عليها جنتيل لا تنهي الإشكال؛ إذ كيف نفسّر، فيما لو بدأنا بوحدة التجربة الفردية واحتفظنا بها، كثرة هذا العالم الذي ندركه؟ إن التنوع والكثرة أمران لا يمكن تفسيرهما إلا في ظل اعتقادنا بوجود إمكانية ضمنية في التجربة لأن تتنوع وتجري كثرة. لكن الوحدة التي تحتوي إمكانية كهذه ليست وحدة في الحقيقة! ثم لو اعتبرنا كل تنوع الظاهر مجرد وهم حسّي فإن شيئاً لا يتغير ويبقى الاعتراض قائمًا حيث إن مسألة إقامة وحدة حقيقية تنتج تنوع الظاهر لا تقل صعوبة عن مطلب استخراج تنوع حقيقي من وحدة حقيقية.

وباختصار فإن مفهوم الوحدة المطلوبة تلك، مفهوم عاجز عن تفسير التنوع والكثرة كعجزه تماماً عن تفسير مسألة أخطاء الإدراك.

يرى غروتشه إن عالَم المادة ليس إلا تجريداً عقلياً من تجربة العقل أو وعيه. لكن ذلك يتضمن إشكالين:

(١) إن في العقل ميلاً محدداً يجعله ينحو نحو هذا التجريد بالذات وليس غيره، (٢) إن في الواقع نفسه ميلاً كامناً لا يجعله يتجزأ وحسب وإنما يتجزأ في هذا الشكل بالذات! ولو صح ذلك فإن إنقسام التجربة إلى عقل ومادة ليس أمراً عرضياً وإنما هو محكوم بوضع ضروري يقوم في بنية الواقع ويحكم تشكيله.

إذا تخلينا عن المطلق الهيجلي، الذي يفسّر حضوره في مختلف الأجزاء تنوع العالم الذي ندركه ونحياه، فكيف يمكن بعد ذلك اعتبار ملكة التفكير الجزئية لدى الفرد مصدراً لكل مظاهر الطبيعة والتاريخ؟ وحين لا ترى المثالية المحدثة في فعل التجربة أو الوعي سوى فاعلية العقل، متجاهلة كل العناصر الأخرى، فإنه ليبدو بوضوح إذ ذاك مدى قصورها، وليس قصور العلم كما تدّعي، في تجريدها الخاطىء للحقائق.

٣ ـ ثم ما هو، أخيراً، اعتبارنا لفاعلية العقل تلك؟

لو عدنا من جديد إلى هيجل لوجدنا لديه تصوراً لفاعلية الفكر القادرة على التطور تصدر عن ميل الكل لأن يتجسّد في الأجزاء وبفعل التناقضات التي تولّدها انعكاساته وتجسّداته الجزئية تلك. وما حركة الكون المتقدمة أو تطوره إلا محاولة في تجاوز تلك التناقضات واستعادة الكل.

لكن الأمر يختلف تماماً مع المثاليين المحدثين، إذ لا شيء لديهم سوى الحركة: لا هدف تتجه إليه ولا سبب تبدأ منه. «الروح» حسب تعريفهم، «هو إمكانية تقدم لا متناهي نحو تحقق بغير حدود»، لكنهم

يصرّون في الآن نفسه على أن «تقدماً بغير حد لا يبلغ غايته، ليس تقدماً على الإطلاق، وكل ما عدا ذلك وهم». هو دور لا خلاص منه. ويبقى السؤال، مع ذلك، هو ذاته «لماذا هناك حركة؟» فإذا لم يكن هناك كلٌ شمولي نسعى إليه ولا تناقضات تدفع بالحركة؛ فإن الحركة تلك، أو الفاعلية التي اعتبرناها الماهية الوحيدة لكل وجود، لتغدو وهماً زائفاً.

تشير هذه الملاحظات بوضوح إلى طبيعة النقد الذي يمكن لهيجلي كلاسيكي أن يثيره في وجه المثالية المحدثة. أما لأولئك الذين لا يقبلون المقدمات المثالية أساساً، فإن القضية برمتها تصبح بلا معنى.

وعلى ذلك فإنه لمن الأهمية بمكان للقارىء أن يغتني بالآراء المتعارضة للواقعيين والمثاليين فبل أن يقرر خطوته التالية في إطار ما تقدمه الفلسفة الحديثة من إتجاهات مختلفة.

الفصل الرابع

البراجماتية

يطلق اسم البراجماتية Pragmatism على مجموعة إتجاهات في الفكر الحديث، متباينة ومتجاورة في آن. ولقد أطلق بيرس Pierce- الأسم للمرة الأولى سنة ١٨٧٨ على عدد من الكتابات التي ظهرت بادىء ذي بدء في أمريكا. ولعبت كتابات وليم جيمس W. James، البراجماتية الطابع والواسعة الانتشار، دوراً بارزاً في الحجم الذي احتلته البراجماتية في الفكر الحديث. ولقد جرى التوسع، بعد ذلك، في تفصيل النهج البراجمي على يد كل من ديوي Dewey في الولايات المتحدة والدكتور شيلر Dr. Schiller في بريطانيا ـ وهذا الأخير هو صاحب الأنسانوية Humanism، حيث حاول من خلالها تطبيق مناهج البراجماتية المستخدمة في المنطق على الميتافيزيقيا.

البراجماتية ليست، إذاً، نظرية فلسفية دقيقة التحديد وإنما هي تيار فلسفي. ويتجسد هذا التيار في موقف مبدئي مؤداه أن للاعتبارات الشخصية دوراً في عمليات المعرفة كافة؛ وأن المنطق، بل والميتافيزيقيا، يستندان إلى علم النفس. هذا الموقف الذي يقيم وزناً رئيسياً للعامل الشخصي في عملية المعرفة يتناقض والنظرية التقليدية في المعرفة التي تصر أن ملكة الإدراك هي في النهاية مستقلة ولا تستند بالضرورة إلى رغبات الفرد وغاياته، رغم أنها لاتنكر وجود هذه الرغبات والغايات.

يمكن لأصحاب الموقف البراجمي أن يدّعوا الجيرة الوطيدة لمسلّمة

الفيلسوف اليوناني بروتاغوراس المشهورة وبيانها «ان الإنسان مقياس كل الأشياء»؛ وهي جيرة تسدي الكثير من النفع إذ تقدّم سنداً فلسفياً كلاسيكياً لنظرية اعتبرت ولسنوات كثيرة «الابن المزعج» في الفلسفة الحديثة.

ورغم أن البراجماتية لا تشكّل نظرية فلسفية موّحدة، حيث يبدي أولئك الذين يستخدمون المنهج البراجمي وجهات نظر متباينة حول طبيعة الكون والفعل؛ إلا أنها تحتوي، مع ذلك، على قدر من الاتفاق في ما اختص بجملة فرضيات أوّلية.

ويمكن تصنيف تلك الفرضيات تحت عناوين ثلاثة: فرضيات سيكولوجية، فرضيات منطقية وفرضيات ميتافيزيقية. وسيكون من المفيد عرض الموقف البراجمي في كل منها قبل صياغة الاعتراضات التي تثار ضد ذلك الموقف.

I. علم النفس

يمتلك البراجماتيكي نظريته الخاصة حول المعرفة العقلية وسبل تحصيلها؛ إلا أن فهمنا لتلك النظرية لن يكون ممكناً إلا في إطار تحديد علاقتها بما يسمى «بالسيكولوجيا الذرية»، حيث هي للأخيرة ردة فعل ونقيض مختلف تماماً.

يهدف المذهب الذري في علم النفس، ممثلاً بـ لوك Locke وبركلي Berkley، إلى بناء وصف تفصيلي لمختلف أجزاء عملية الإدراك وعناصرها. وليست موضوعات الإدراك، حسب هذا المذهب، إلا انطباعات أو إحساسات تقوم منفصلة ومستقلة. فحين ندرك شيئاً ما، تلك الطاولة مثلاً، فإن ما يجري هو أن الطاولة تترك إنطباعات معينة على حواسنا؛ ثم تنقل هذه الانطباعات بواسطة الأعصاب إلى الدماغ، حيث نصبح ساعتئذ على وعي بتلك الإنطباعات التي غدت أفكاراً: كل

منها مستقل ومنفصل، وتشكّل بالتالي مادة معرفتنا بأكملها. وهكذا، فإن ما يجري حين نتوهم أننا ندرك تلك الطاولة هو أننا ندرك سلسلة من الإحساسات المنفصلة مثل صلابة، نعومة، برودة، تربيع، لون بني إلخ... بينما لا ندرك الطاولة نفسها على الإطلاق.

إن مضامين سيكولوجيا كهذه لتقود بسرعة، وكما رأينا سابقاً(١)، إلى موقف «لا أدري». لكن في ذلك مفارقة غير قابلة للحل؛ فإذا كنا، أولاً، لا ندرك الطاولة ذاتها، ولا سبيل هناك لإدراكها، وإنما ندرك الإنطباعات التي ترسلها الطاولة، فلا مجال إذ ذاك لإدراك أي من خصائص الطاولة تلك. ولا سبيل بالتالي لمعرفة ما إذا كانت الطاولة هي التي تسبّب حقاً تلك الإنطباعات؛ بل إنه لا سبيل لمعرفة ما إذا كانت الطاولة التي نتوهم إدراكها موجودة أساساً! أما إذا كانت، ثانياً، «كل إدراكاتنا المنفصلة» حسب تعبير هيوم «هي موجودات منفصلة لا يقوم بينها أي رابط فعلي»، فإن الوظيفة التركيبية المنوطة بالعقل التي تنبئنا بأن الطاولة هي مصدر إحساسات الصلابة واللون البني، هي مجرد ظن لا سند حقيقي له.

أما محاولة كنط في حل تلك المفارقة فهي تقوم على تزويد العقل بجهاز من الإمكانات [المقولات] قادر على تحويل ذلك الخليط المادي المشوّش الذي يردنا من خلال الحواس إلى كلٍ متماسك ومفهوم. هو يرتّب إحساساتنا في مقولات حسب مبدأ الفهم عنده، ويحاول من خلال هذا النهج تفسير امتلاك العقل لمعرفته وأدائه لوظيفته. ولكن كيف يحق لكنط، يتساءل البراجماتيكي، أن يمنح العقل شرعية التدخل الفظ في مجرى الإحساسات؟ ولماذا يجري إلزام الإحساسات على التطبع حسب مقولات العقل؟ ثم، من يدري، فلعل تلك الوظيفة التركيبية في العقل، والتي نفترض أنها تربط بين الإحساسات المنفصلة، هي مجرد تسويف على الحقيقة!

(*) راجع الفصل الأول حول «الواقعية الحديثة»

وبمعزل عن صوابية موقفه، فإن البراجماتيكي يـرفض اللجوء إلى الحل الذي يقترحه كنط ويؤكد بالمقابل أنه إذا لم يكن هناك مفـر من قبول مقدمات هيوم، فلا سبيل بعد ذلك لتجنب الشـك الذي بلغـه هيوم.

ولكن هل البدء بمقدمات هيوم أمر ضروري لا مفر منه؟ الجواب البراجمي هو بالنفي وتلك هي الخاصية الأولى لموقفهم. فهم يرون أن المنهج «الذري» في علم النفس يناقض الواقع والحقيقة. كان لوك يعتقد أن الإدراك يتـألف من إحساسـات منفصلة لا تتصل إلا بفعـل رابطة يفرضها العقل. أما رد وليم جيمس على ذلك فهو تأكيده أن الإدراك هو كل مستمر أسـاساً ثم يتجـزأ بعد ذلـك بفعل تـدخل العقل. «الوعي Conscionsness» يقول جيمس «لا يتكسّر إلى أجزاء». هو ديمومة قائمة تحتوي الموضوع بكليته، في احساساته كما في علاقاته، سـواء بسواء. خذ إدراكنا لمعطى مـا كالقـول، مثلاً ، «إن البيضـة على الـطاولة»، فهـو يتكون، حسب تحليل لوك، من مجموعة إحساسات منفصلة، إحساس بالبيضة وإحساس بالطاولة وعلاقة عقلية نبدعها بين البيضة والطاولـة. بينما يشكل ذلك المعطى، حسب تحليل جيمس، تياراً موحّداً ومستمراً من الوعي تقوم فيه البيضة والطاولة والعلاقة (فوق) بينهما؛ وهي مدركة جميعاً بنفس العملية في كلٍ واحد. أما ما يفصل بين تلك الإحساسات، واحدها عن الآخـر، فهو العقل؛ إذ يميّز الطـاولة والبيضـة ويفرض العـلاقـة (فـوق) بينهـما. يقـوم المـوقف البـراجمي من الإدراك إذاً، في اعتبـار ذلك الإدراك كلاً واحداً مستمراً يتجزأ بعد ذلك بفعل تدخل العقل، أو الفاعلية الذهنية بشكل أدق. وتجري هذه التجزئة بموازاة ما نسميه بالتصورات العقلية (كالفوقية On- ness مثلاً) وحسب متـطلبات غاياتنا العملية. إذ من الصعب علينا، عملياً، أن نحيا ونسلك ونتصرف في خليط أو تيار مستمر دون توقف، ولذلك فإن تجزئة ذلك الخليط إلى إحساسات منفصلة أمر لا بد منه. وهكذا فكل عمليات الذهن أو الفكر ترتبط، كما رأينا، بالعمل وتتعين به. ويقودنا ذلك إلى نقطة هامة في

الموقف البراجمي. فالعقل، في عملية تحليل إدراكاتنا، عقل فاعل. هو يحذف ما لا لزوم له؛ وهو يختار، ينتقي، بل ويضيف؛ وهو إنما ينتقي ويضيف حسب مصالح الإنسان المدرِك والغايات التي رسمها لنفسه. وعلى ذلك فإن كل تحليل هو شكل من أشكال الانتقاء أو الاختيار المستند إلى الإرادة. وما نعتبره حقيقياً هو، بالتالي، ما نريده أن يكون كذلك، ولقد وضعناه في هذه الصيغة أو تلك كيما يخدم غاياتنا بالشكل الأمثل.

سيكولوجيا البراجماتيين تؤكد، إذاً، على حقيقتين:

ـ أ ـ الوعي هو أساساً ديمومة، أو تيار مستمر، تجري تجزئته إلى موضوعات (أشياء) وعلاقات بين الموضوعات وذلك بفعل تدخل العقل.

ـ ب ـ هذه التجزئة أو هذا التحليل لا يجري بشكل إعتباطي، وإنما تمليه مصالحنا وغاياتنا وربما مزاج المدرِك، كذلك.

ذلك هو الفهم البراجمي لدور «المنفعة» أو «الغاية» في الإدراك؛ وهو سيكون في أساس موقفهم من المنطق الذي سيغدو مجرد امتداد طبيعي لموقفهم الأساسي. فإذا كان ما هو حقيقي هو كذلك لأنه يخدم مصالحنا وغاياتنا، أفلا يسري المبدأ نفسه بالتالي على تمييزنا بين الصحيح والخطأ؟

II. المنطق.

تشكّل مسألة الصح والخطأ Truth and error مسألة مركزية في البراجماتية، ويتوقف عليها في النهاية نجاح البراجماتية أو سقوطها.

وتجري أولى صياغات الحل البراجمي لتلك المسألة في كتاب وليم جيمس، «إرادة الاعتقاد». تقوم فرضية جيمس في أنه يجوز لنا، في بعض الحالات المربكة دينياً وأخلاقياً، اختيار بديلٍ ما، من بديلين، حتى

ولو لم يستند إلى حجة تؤكد أنه الاختيار الصحيح. في مسألة الدين، يؤكد جيمس، أنه لا يمكنك العثور على حجة فعلية تؤيد ما يفترضه الدين، لكننا ملزمون، مع ذلك، أن نختار بين الإيمان وعدم الإيمان.

«نستطيع» يقول جيمس، «بفعل طبيعتنا العاطفية أن نختار، ويجب أن نختار، بين البدائل المطروحة؛ ولأنه خيار ذاتي أصيل، فلا مجال لأن يستند بالتالي على أسس عقلية». وحين نختار، يضيف جيمس، فإن البديل الذي إخترناه فهو إنما يقوم على أسس عاطفية ذاتية: أي أننا نختار الاعتقاد الذي يمكنه تقديم أكبر مقدار من تحقيق الذات والرضى الشخصي؛ ولأن هذا الرضى يختلف من إنسان إلى آخر، كان للناس بالتالي معتقدات تختلف وتتباين.

هوذا المدخل، إذاً، إلى نظرية البراجماتيين في مسألة الصدق Theory of truth. وتبدأ نظريتهم بفرضية أولى مؤداها «أن الناس تعتبر أن الاعتقاد الذي يوفر لها الرضى الذاتي هو اعتقاد صادق أو صحيح». ولا نجد حرجاً في أن نكمل بالقول «إن اعتقاداً ما هو صادق أو صحيح(*) بمقدار ما يوفر من الرضى العاطفي الذاتي»، أو بصيغة شاعت كثيراً «إن كل اعتقاد هو صحيح بمقدار ما ينفع». تلك هي النظرية البراجمية في معنى الحقيقة أو الصدق؛ ولكن كيف يجري تبرير هذه النظرية؟

تستخدم لفظتا صحيح وخطأ [لا بذاتهما] وإنما باعتبار ما هو مطروح. فإذا كان السؤال المطروح هو التالي «أهو اعتقاد صحيح أم خطأ؟» فإن الجواب يصبح، بمعنى ما، كما يلي «إذا كان ذلك الاعتقاد يخدم الغاية التي تقف خلف السؤال، فإنه صحيح؛ أما إذا لم يكن فهو

(*) تدقيقاً في المعنى نقول إننا نستخدم، أحياناً وحسب الضرورة، كلمة صحيح بمعنى صادق «True»، وليس بمعنى صحيح منطقياً «Valid» والفارق بين الاثنين ليس يسيراً. (م).

خطأ.» وهكذا فمعنى لفظتي صحيح أو خطأ إنما يتحدد في مدى المنفعة، أو عدم المنفعة، التي تتوفر للغاية التي تقف خلف السؤال.

أما مدى المنفعة تلك، فهي تتعين من خلال التجربة. وهكذا فإن صدق اعتقاد ما لا يتبين مباشرة: فإذا ما افترضنا صدق اعتقاد ما وجاءت نتائج تطبيقه لفترة طويلة لتؤكد ذلك، أي إذا ثبت أنه ينفع عملياً، فإن صدقه ليصبح أمراً أكيداً بل ونغدو أكثر تصديقاً له. وعلى ذلك، فإن اعتقاداً، كقانون الجاذبية مثلاً، يثبت بالتجربة ولفترة طويلة أنه صحيح، ليصبح بالتالي اعتقاداً صحيحاً ينطبق على كل تجربة. ولأن التجربة التي يستند إليها هي دائماً محدودة، فما من اعتقاد بالتالي يمتلك صدقاً مطلقاً. لكن هذا لا يبدّل شيئاً في ما قررناه، فالحقيقة المطلقة مجرد وهم لدى المناطقة ولا معنى لها على الأرض.

لكل اعتقاد إذاً أن يدّعي الحقيقة. وإذا تبين بالتجربة أن النتائج التي يسفر عنها تطبيقه هي نافعة وتدفع بغايتنا إلى الأمام ويحمل بالتالي أثراً حسناً إلى حياتنا؛ فإن اعتباره صحيحاً أو صادقاً يغدو إذ ذاك أمراً مقبولاً. وهكذا فنحن نمتلك زمام الصدق كما نمتلك زمام الحقيقة: إن صدق اعتقاداتنا وحقيقة الموضوعات التي ندركها إنما يتقرر في الواقع حسب علاقتها بغاياتنا. يقول جيمس «كل ما يثبت أنه نافع في طريق إيماننا ونافع للغايات التي حدّدناها، فهو صحيح». ويقول بصيغة أكثر يسراً: «الصحيح هو ما يتفق وأفكارنا، مثلما أن الحقيقي هو ما يتفق وظروفنا العملية، اتفاقاً مستمراً بالطبع ويسري على كل جانب».

تثير هذه النقطة حتماً أكثر من اعتراض. فمع تسليمنا بأن الفرضيات الصحيحة هي فرضيات عملية، على عكس الفرضيات الزائفة، يبقى أن نستدرك أن كونها فرضيات عملية غير كافٍ لجعلها صحيحة. إن ما يجعل فرضية ما صحيحة هو كونها متفقة مع الحقيقة

والصواب. وهكذا، فالقوانين العلمية هي صحيحة لأنها تتفق، وبمقدار ما تتفق، مع الوقائع؛ أما إذا أكتشفت حالة جديدة تنقض القانون القائم، فإنه ليتعدل إذ ذاك أو يجري استبداله بقانون آخر.

إن اعتبار الوقائع معياراً لصدق فرضية ما، لأمر معروف وقديم في تاريخ الفلسفة، وهي إحدى الحالات القليلة التي يتفق فيها الموقف الفلسفي مع الحس العفوي المشترك. لكن البراجماتيين لا يجدون حرجاً في توظيف ذلك لصالح نظريتهم.

غاية كل اعتقاد، يقول الواقعيون، هي أن يتفق مع الواقع، وهو إن لم يكن كذلك فلن يكون اعتقاداً صادقاً أو صحيحاً على الإطلاق. لكن أي عجز في إثبات ذلك، أي في إثبات إتفاق الاعتقاد مع الواقع سيفتح الباب أمام اعتبار كل المعتقدات المقترحة على قدم المساواة من حيث الصدق. هل نحن قادرون إذاً على إثبات إتفاق معتقد ما مع الواقع ؟ هوذا السؤال. في سبيل قيام برهان كهذا يتوجب علينا أولاً معرفة الواقع في ذاته، بمعزل عن المعتقد، كيما يمكن بعد ذلك مقارنتهما. وإذا كنا نعرف الواقع حقاً، وبشكل مباشر، فما حاجتنا بعد ذلك لمعتقد يحدّثنا عنه ؟ أما إذا كنا لا نعرف الواقع مباشرة، كما هو حالنا بالفعل، فكيف يمكن إذ ذاك اعتبار ذلك الذي لا نعرفه معياراً لصدق معتقدنا ؟ وتصبح بالتالي كل مقارنة مفترضة بين المعتقد والواقع، أمراً لا مضمون له. ويقودنا ذلك إلى اعتبار الفكرة الصحيحة كما الفكرة الخطأ، سواء بسواء، حيث كلٌ منهما يدّعي أنه مطابق لواقع نعجز عن التثبت منه.

أما نظرية التناسق Coherence في اليقين فهي تجد لدى البراجماتيين صدى أفضل إلى حد ما. يرى جماعة نظرية التناسق أن اعتقاداً أو فرضية ما هي صحيحة بقدر ما تنسجم مع مجمل فرضياتنا،

أو اعتقاداتنا، وهو قصور مثالي في الغالب لا يرى أي فارق حقيقي في النهاية بين العقول الجزئية. إذ من الواضح أنه عوضاً عن طلب الانسجام مع مجمل فرضياتنا ومعتقداتنا يمكن استبدالها بانسجام مع تركيب العقل عموماً أي الانسجام مع وعينا للمطلق، حسب لغة المثاليين.

يعترض البراجماتيون على هذه النظرية استناداً إلى المقدمات ذاتها التي قادتهم إلى رفض نظرية التطابق التي رأيناها سابقاً.

يقول البراجماتيون، أولاً، إنه يمكن تخيل انساق من الفرضيات، منسجمة ومتكاملة كلياً، لكنها لا تمت مع ذلك بأية صلة إلى الواقع. والأنساق الرياضية هي خير مثال على ذلك حيث هي تركّب عالماً متكاملاً متناسقاً من الفرضيات رغم احتمال كونه مجرد عالم أحلام. لكننا مجبرون، حسب هذه النظرية، على اعتباره عالماً حقيقياً حتى وإن لم يكن هناك ما يقابله في الواقع.

قد يحتج البعض أن تركيب مجمل فرضياتنا، أو المطلق، كفيل بأن يتحول إلى معيار موضوعي للتحقق من مدى صدق أي معتقد جزئي أو فرضية مقترحة. لكن هذا لا يغيّر من الموقف شيئاً؛ إذ إن جهلنا بماهية ذلك المطلق سيجعلنا أعجز من أن نتبين مدى الانسجام بين الفرضية المقترحة والمطلق أو المعيار.

وهكذا، يستنتج البراجماتيكي أن النظريات الفلسفية المتداولة في مسألة اليقين عاجزة عن توفير المعيار العلمي الذي يسمح لنا بأن نميّز، على ضوئه، بين الصحيح والخطأ.

ولا غنى لنا، في الواقع، عن مقياس كهذا إلا إذا كنا ميّالين لأن نعتبر أن بناء فرضية ما مسألة لا يحكمها أي قانون؛ وهو ما ترفضه

البراجماتيــة حين تؤكـد أن هناك فعـلاً معياراً كهـذا ألا وهو النتـائج العملية التي تنشأ عن تطبيق تلك الفرضية.

وما الحقائق العلمية، التي يدّعى أحياناً أنها تتشكل حسب نظرية الانسجام، إلا تطبيق للمنهج البراجمي وبيان له. فليست القوانين العلمية في الواقع بقوانين على الاطلاق. يدّعي القانون العلمي أنه يشمـل، لا الـظواهر التي سبق وحـدثت في الماضي وحسب، وإنمـا كـذلـك تلك الظواهر المشـابهة والتي يحتمل أن تحدث في المسـتقبل. وحيث المسـتقبل هـو دائمًا غـير معـروف منا، فـلا يمكن بالتـالي تأكيـد صلاحيـة هـذا القـانون للمسـتقبـل، مهما كـانت درجة صـلاحيته في المـاضي. ومـع ذلك فإن قوانين العلم، أو مـا يدّعى أنّـه قوانـين، ليست في الواقـع أكثر من فرضيات. الفرضية هي تلك التي يقترحها الإنسان لتفسير كافة الظواهر القائمة في ذلك الوقت بالضبط. هي نتيجة اختيار حر، تستند إلى الإرادة وتتعدل بها. وإذ تتشكل الفرضيـة، فإن العـالم يبحث عن المعـطيات التي تؤكـد تلك الفرضيـة. وإذا اثبتت الوقـائع المنتقـاة من التجربة صحة الفرضيـة، فهي إذاً عملّية ويمكن لادعـائها الحقيقـة أن يصبح بالتالي مبرراً. أما إذا لم تؤكدهـا الوقـائع، فهي إمـا تتعدل أو تلغى. وليست القوانين العلمية بجملتها إلا فرضيات من هذا النوع. وبقدر ما تؤكد الوقائع صدق تلك الفرضية باستمرار، فإن صدقها يزداد إذ ذاك بصورة مطـردة. وعلى ذلك فـليس هناك من قانون علمي صادق كلياً، أو باطل كلياً: «هو توجه وليس مذهباً» كما يقول ج. ج. تومسون، وهو موضوع مراجعة باستمرار، حيث يتحدد صدقه من خلال النتائج العملية التي تترتب على تطبيقه، ويغدو بالتالي صحيحاً أو باطلاً.

وقوانين المنطق لا تشذ كذلك عن هذا المبدأ. وما النقد الـذي

يثيره البراجماتيـون في وجـه المذهب العقـلاني إلا بعض من نظريتهم العامة التي يجري شرحها، وسيكون مفيداً إذاً بيان أهم خصائص نقدهم هذا.

يستند مجمل المنطق العقلاني على مقدمة أولية مؤداها أنه بإمكان الفكـر أن يكون محـايداً تمـاماً؛ أي بـإمكانـه أن يعمل بـاستقلال عن إراداتنا وغاياتنا ورغباتنا. ولقد زعم على الـدوام أن عمل الفكـر على الصورة تلك هو الذي يسمح له أن يكون صادقاً في التعبير عن الحقيقة وأن يبلغ نتائج صادقة بالضرورة. يتدرج عمل العقل حسب معادلات معينة ليبلغ القياس Syllogism، أكثرها شهرة، وهو المنهج الرئيسي الذي يمكننا من بلوغ حقائق جديدة. يتألف القياس من مقدمتين: كبـرى، كالقول «إن كل إنسان مائت»، وصغرى، كالقول «إن سقراط إنسان»، ثم نتيجة تصبح كما يلي «سقراط إذاً مائت». ويفترض في النتيجة إنها تتبع المقدمتين وهي صادقة وجديدة في آن.

يقوم النقد البـراجمي للقياس هـذا، نموذجـاً لموقفهم من المنـطق المجرّد عموماً، في الإشارة إلى عجز نتيجة القياس الذي رأيناه عن أن تكون، كما يفترض، جديدة وصادقة في آن: فهي إن كانت ناتجة حقاً عن المقدمتين فلن يكون بمقدورها أن تقدّم شيئاً جديداً؛ أما إذا كانت جديدة حقاً فلن تكون إذ ذاك نتيجة للمقدمتين. ثم إن قول المقـدمة الكبرى إن كل إنسان مائت، قول باطل فهو لا ينطبق على إنسان مثل «جحا» أو «سترلدبرغ»(*). أما إذا قيل إنهما استثنيا لأنهما خرافيان ولا ينتميان إلى النوع الإنساني، فإن ذلك ليضع نتيجة القياس أمام مأزق آخر فهي (١) إما إنها في النتيجة قضية عرفناها سلفاً في المقدمة الصغرى

(*) أناس، لكن خرافيون. (م).

ـ ولن تكون إذ ذاك نتيجة؛ أو (٢) أننا نستثني منذ البدء الناس الخالدين حقاً؛ وهو ما سيدفع النتيجة «سقراط مائت» لأن تصبح دوراً ونتيجة شكلية لا تحتوي شيئاً جديداً.

إذا أصر العقلانيون أن النتيجة يجب أن تلي المقدمات بالضرورة وأن تكون كذلك صادقة كلياً، فإنها لن تكون بحال جديدة. وإذا كانت كذلك «فعلامَ نستبقيها!» يتساءل البراجماتيكي. ويتقدّم البراجماتيكي خطوة أخرى إلى الأمام فيدّعي أن التفكير ناتج عملي حين يصبح المفكر على ثقة أن يستطيع، من خلال التفكير، بلوغ شيء ما جديداً. التفكير العملي، تفكير صادق إذاً: فهو محكوم بضرورة بلوغ نتيجة محددة؛ وعلى تلك النتيجة أن تمتلك خاصيتين اثنتين: أن تكون جديدة من جهة وواقعية من جهة ثانية، ولكن التجربة تثبت أنه بمقدار ما تكون النتيجة، جديدة حقاً، يعوزها الإحكام المنطقي، إذ إن كل نتيجة جديدة هي قفزة ذهنية محددة: هي مغامرة وظن في العقل، لا يبررها إلا بيان عملها في الواقع. التفكير إذاً، حسب رأي البراجماتيكي، أمر نسبي وعارض؛ نسبي بمعنى أنه مرتبط بموضوع محدد ويهدف إلى غاية محددة، وعارض بمعنى أنه عرضة باستمرار لأن يتغير حين يفشل في الاستجابة للظروف الجديدة التي يواجهها.

منطق العقلانيين هو إذاً منطق نظري وعقيم: إذا توفر له الصدق فإنما يكون ذلك على حساب الجدّة، وإذا انسجم مع شروط العقل فإنما ذلك على حساب أمانته لشروط الواقع ومعطياته.

وهكذا، فالتفكير لا ينهض بمعزل عن الغاية؛ كما أن حقيقة كل القوانين، في العلم، في الرياضيات أم في المنطق، لا تتأسس إلا من خلال النتائج العملية التي تسفر عن تطبيقها.

III. الماورائيات

لا حاجة بنا للتوقف طويلاً عند ماورائيات البراجماتية، إذ ليس هناك بالمعنى الدقيق ماورائيات براجماتية، فمنهجها يلغي من حيث المبدأ إمكانية كهذه. ويعتبر تصور الدكتور شيلر الذي عرضه في كتابه «دراسات في الإنسانوية»، الذي يعود إليه «ديوي» باستمرار، ماورائيات البراجماتية، إلى حد ما، رغم كونه امتداداً لنظريته في اليقين.

يستند تصور الدكتور شيلر، بالإضافة إلى النظرية البراجماتية في اليقين، إلى مصدر آخر كذلك. تؤكد البراجماتية على دور الإرادة في مسألة الإدراك الحسّي: فنحن نقتطع من خليط الواقع تلك المعطيات التي لنا مصلحة فيها وذلك من خلال تصورات يشكلّها الذهن؛ ورغم أنهم لا ينفون وجود مادة لذلك الإدراك لكنها تبقى بالنسبة لنا بعيدة جداً وغير معروفة؛ بينما تبدو تلك الوقائع التي تعرض لمعرفتنا وقد «أُلبست» ورتّبت وجعلت كذلك بفعل إدراكنا لها.

وإذ يبدّل فعل الإدراك إذاً في طبيعة الشيء المدرَك فهو، بمعنى ما، إنما يبدعه. تتحدد كل معرفة، يرى البراجماتيون، من خلال العمل. فملاءمة المعطى، أو عدم ملاءمته، لغايات عملنا هو ما يقرر معرفتنا، أو عدم معرفتنا، به. ولأن معرفتنا للمعطى هي ما يسمح له بأن يكون موجوداً مستقلاً في الواقع، فإن لمعرفتنا بالتالي دوراً في كل ما يجري معرفته: ما من شيء إذاً يوجد مستقلاً عن معرفتي به. هذه النتيجة هي للنظرية البراجماتية في المعرفة، فمجرد القول إن كل معرفة إنما تخدم غاياتنا العملية يقود ضرورة إلى أن في كل معرفة لمعطى، هناك تأثير محدد نمارسه على ذلك المعطى المدرَك. وإذا كان لمعرفة ما أن تكون بمنأى عن ذلك التأثير، فهي بالتالي معرفة محايدة: معرفة لا وجود لها برأي البراجماتيين.

هذه النتيجة تتفق كلياً مع النظرية البراجماتية في اليقين: تعززها وتتعزز بها في آن.

كيف يحدث هذا الاتفاق؟ إن اعتقادنا بمعطى ما سوف يغيّر، كما رأينا، في ذلك المعطى. فإذا كان الاعتقاد يبدّل في المعطى، حسب رغباتنا، فإنه بالتالي اعتقاد نافع وحقيقي، والموضوع بالتالي حقيقي.

أما إذا كان اعتقادنا يبدّل في المعطى بما يخالف بعض رغباتنا فذلك يعني أنه ليس نافعاً كلياً، ويستبدل إذ ذاك أو يعدّل باعتقاد آخر يبدّل في الموضوع بشكل مختلف. وإذا استطاع الاعتقاد الجديد أن يوفّر نتائج مرضية فهو إذاً أكثر حقيقة من الاعتقاد السابق، كما أن المعطى موضوع الاعتقاد الجديد هو أكثر حقيقة من المعطى السابق. وهكذا فالوجود، كما الحقيقة، هو أمر نقوم ببنائه بشكل مستمر؛ والمسألة الأهم في إبداع الوجود والحقيقة إنما تتركز في قدرة كل من الاعتقاد الصحيح والمعطى الحقيقي أن يحققا رغباتنا، الأمر الذي يسمح بإبداع اعتقاد صحيح ومعطى حقيقي. الوجود والحقيقة يلتقيان إذاً في آخر الطريق الذي يقود إلى تحقيق رغباتنا؛ وما القول بأن «الإنسان هو مقياس كل الأشياء» إلا القرميدة الأخيرة في الفلسفة البراجماتية؛ في علم النفس، في المنطق كما في الماورائيات.

نقد البراجماتية:

يمكن القول إن البراجماتية لم تكن في أي وقت نظرية فلسفية منتشرة لدى الفلاسفة، «ذوي التأملات النظرية والعقيمة»، وإنما هي أكثر إنتشاراً لدى العلماء والناس العاديين إذ إنها تمنح تفكيرهم العفوي بعداً فلسفياً. لكن نقد البراجماتية لا يستند إلى المطالب النظرية الصورية وحسب، كما يدّعي البراجماتيون، وإنما هناك كذلك مصادر أخرى لنقدنا.

هناك جملة اعتراضات خطيرة تنهض، كما هي الحال دائمًا، في وجه البراجماتية العاجزة، كما يبدو، عن تقديم تصور مرضٍ للفكر والواقع. وسيكون من الضروري بيان أهم تلك الاعتراضات.

تعتقد البراجماتية، كما رأينا، أن أشياء عالم حسّنا اليومي وكائناته إنما هي جوانب من خليط الواقع ينتقيها العقل حسب قانون المنفعة، ويحيلها موجودات وأشياء.

ولكن، إذا كان الواقع مجرد خليط غير محدد كورقة بيضاء، خالية من كل تعيين، فإننا لنتساءل عن الأسباب التي تدعو العقل لانتزاع موضوعات معينة وترك أخرى؟ ولو لم يكن هناك في الواقع ما يجعل الكرسي، مثلاً، كرسياً وليس كركدناً فلماذا ينتقي عقلي إذاً تلك التي أجلس عليها كرسياً وليس شيئاً آخر! [هناك في الواقع ما يجعل الكرسي كرسياً والكركدن كركدناً إلخ..] أوليس من الضرورة بالتالي أن نعتقد، كما يؤكد معظم الفلاسفة، أن الواقع ليس مسطحاً بلا لون أو حدود، وإنما هو يحتوي أساساً على تحديدات أصيلة تؤلف بنية الكون كما يجري إدراكه في العلم وفي الحس العفوي المشترك! وكائناً ما كان خيار البراجماتية، فهي محكومة بمأزق لا خلاص منه، في كلا الخيارين على السواء:

(١) إذا كان بمقدور العقل أن ينتقي ما شاء من مجرى الواقع وجعله ما طاب له، دونما يد للواقع في ذلك؛ أو إذا كان العقل نفسه يصنع معطياته، فكيف يمكن بعد لمعطى على هذه الصورة أن يناقض غايات صانعه!

ترى البراجماتية أن القوانين العلمية هي مجرد فرضيات يجري قبولها أو رفضها حسب نجاحها أو فشلها في التطابق مع الوقائع، ولكن إذا لم

تكن الوقائع إلا ما نصنعه نحن فكيف تستطيع بعد ذلك أن تنقض فرضياتنا ؟ حين تكون الوقائع، حسب الاعتقاد البراجمي من صنعنا نحن، فإن الإدعاء أن بإمكانها تأكيد أو نقض فرضياتنا، يصبح إدعاء لا معنى له في الواقع.

وإذا كانت الوقائع هي نتيجة صنعنا نحن، انتقيناها وفق غاياتنا، وإذا كانت تلك الوقائع هي محك، كل الفرضيات، فإنه من الصعب بالتالي العثور على فرضية لا تعمل أو لا تنجح في الممارسة! وإذا صح ذلك، فإن البراجمية تسقط حينئذ في نفس التهمة التي ساقتها ضد المذاهب الأخرى ألا وهي عجزها عن تقديم معيار يسمح بتمييز موضوعي بين الفرضية الصحيحة والفرضية الزائفة.

ثم إن افتراض العقل صانعاً لمعطياته بانتقائها من خليط الواقع ليدفع من الصعوبات، في وجه **إنسانوية** شيلر وتصورها للواقع، بنفس القدر الذي انسحب على نظريتهم في اليقين. ويستتبع افتراضهم ذاك، أمراً آخر، كما رأينا، ومؤداه أن العقل يشكّل معطياته معتبراً «أن ما يرضينا، يرضي غاياتنا، يمكن اعتباره بعد ذلك حقيقياً». وحدها المعطيات أو الوقائع التي تنسجم مع غاياتنا تعتبر، إذاً، حقيقية. ولكن هناك وقائع لا تتفق مع غاياتنا أو مصالحنا؛ فكيف نفسّر وجودها ؟ حين يعرّف البراجماتيكي المعطى الحقيقي بأنه ذلك الذي يخدم غاياتنا، فهو ملزم بأن يبلغ بمعنى ما، معطيات وهمية. وبيان ذلك كما يلي: إن الوقائع التي نعرفها هي تلك التي انتقيناها نحن، حسب غاياتنا؛ وهكذا فنحن أمام احتمالين: فإما لا معرفة لنا بوقائع أو معطيات لا تخدم غاياتنا، أو أن هناك معطيات معروفة لا تخدم غاياتنا لكنها معطيات وهمية، هي في الظاهر وحسب. وإذا صح ذلك فنحن ملزمون، إذاً، بإحياء ذلك التمييز الكلاسيكي بين عالم الظاهر وعالم الحقيقة، وهو بالضبط تمييز كنط

وهيجل المثاليين، وهو ما كان على الدوام موضع نقد البراجماتيين اللاذع. إن صدق «المعطيات الحقيقية»، في المذهب البراجمي أمر لا يمكن قياسه إلا في الواقع الفعلي؛ لكنه مع الأسف، ليس الواقع الذي نعرفه. وبذلك، فإن مجمل المذهب البراجمي يختزل إلى فرضية طريفة مؤداها، حسب تعبير راصل، «إنه من النعمة على المرء أن يعيش في عالم يجري حسب هواه أو حسب فلسفته هو!» - فرضية لا تملك، عند أي من الفلاسفة، سبباً لنقاشها.

(٢) لنبحث الآن في الاحتمال الثاني.

يستطيع البراجماتيكي، فيما لو دفع إلى الزاوية، أن يعترف بأن الواقع ليس مسطحاً يخلو كلياً من كل تعيين أو تمييز. يمكنه مع ذلك أن يجادل بالقول إن هناك تمييزات أصلية في الواقع ذات طابع جنيني لكنها لا تصبح عالم موضوعات متميزة ندركها إلا من خلال عمل العقل في انتقائيته وتأكيده وتوضيحه. الإدراك، بالتالي، هو فعل تمييز وإظهار للحدود الموجودة في الواقع، وليس صنعاً لها.

لكننا لو أخذنا بهذا الاعتبار، فإن انتقاء العقل للوقائع أو المعطيات لن يكون بالتالي تعسفاً ولا رهناً بإرادته وحده. إذا كان نسيج الواقع الفعلي مؤلفاً من موضوعات حقيقية معطاة في تجاور معين؛ ومن حوادث، كذلك، تنتظم في سياق معين، فإنه ليتضح بالتالي أن تصور الواقع من وجهة عقل ما سيكون أكثر، أو أقل، صدقاً مما هي عليه من وجهة عقل آخر. يزداد صدقها في مدى تعبير ذلك التصور عن تركيب التمييزات الأصلية المعطاة، بينما تكون أقل صدقاً بمقدار ما تبتعد عن تلك التمييزات الأصلية.

لكن القول بتمييزات، في الواقع، مبدئية، أصلية، معطاة وليست

مُبدعة، تحكم مدى صدق أحكامنا وفرضياتنا، إنما يفتح الباب أمام تصور جديد لمعنى اليقين. فإذا كان هناك من معنى للقول إن تصور أ للواقع هو أكثر صدقاً من تصور ب، لأنه يساوق أو يوازي تركيب الواقع الأصلي، أفليس ذلك موقف نظرية التطابق في اليقين correspond-ence تماماً! تلك النظرية التي تعتبر أن صدق أي تصور للواقع إنما يتحدد بدرجة تطابقه مع الواقع.

لو صح هذا، فإن لب البراجماتية، أي نظريتهم في اليقين، ليغدو موضع نقد حاسم. ينبع الأشكال البراجمي، حسب راصل، من الغموض الذي يكتنف استخدامهم للفظة «معنى»، في تعريفهم معنى الحقيقة بأنها ذلك «الذي يحقق رضى ذاتياً».

تستخدم لفظة «معنى» بشكلين مختلفين تماماً. فبإمكاننا القول إن «الغيم يعني المطر» أو إن «rain تعني المطر». ومعنى الأولى يختلف عن معنى الثانية. نقول إن «الغيم يعني المطر» بمعنى إنها تمتلك الأسباب والخواص التي تسمح لها بإنتاج المطر. أما «rain تعني المطر» فهي إشارة إلى طريقتين مختلفتين في التعبير عن نفس الفكرة لدى شعبين مختلفين. وتميل الناس عادة إلى استخدام الشكل الثاني من المعنى. ولذلك فحين نقول «ما معنى اليقين» فإنما نحن نقصد، عادةً، «ماذا يتمثل في ذهننا حين نقول إن فرضية ما هي يقينية أو صادقة؟».

كيف يعرّف البراجماتيون، في ضوء هذين المعنيين، معنى اليقين إذاً؟

يبحث البراجماتيكي، أولاً، في أسباب تأكيدنا يقينية أو صدق فرضية ما. هو يرى، واستناداً إلى منجزات علم النفس، ولنتفق معه في ذلك، إننا نعتبر كل ما يخدم غاياتنا صحيحاً أو صادقاً. يستنتج

البراجماتيكي من هذه الفرضية، «إن كل ما يخدم غاياتنا فهو صحيح أو صادق» فرضية أخرى قد نوافقه عليها كذلك ومؤداها «إن السبب الذي يجعلنا نؤكد أن فرضية ما أو إعتقاداً ما صادقٌ، هو كونه يخدم غاياتنا».

هنا يخطو البراجماتيكي خطوة أبعد إلى الأمام مستخدماً، الآن، الشكل الأول للفظة «معنى». إن ما يبلغه الآن هو التالي، إن أ هي ب بمعنى أن أ تسبّب ب، ثم يعمّم هذا الشكل في تعريفه لليقين. لكن البراجماتيكي يخطو خطوته الأخيرة ليبلغ فرضيته الرئيسية وفحواها أن اليقين هو «خدمة غاياتنا».

هوذا إذاً تعريف اليقين كما يعتقد البراجماتيكي: هو تعريف فعلي، لكنه يستخدم لفظة معنى بتصور خاص، كما قولك إن الغيم يعني المطر بمعنى إنه ينتج المطر. لكننا رأينا، لوهلة خلت، إننا نستخدم بعامة لفظة معنى بمفهوم يختلف تماماً؛ كما إنه ليس المعنى المقصود في سؤالنا «ما معنى اليقين؟».

إذا ميّزنا فعلاً بين(١) ما نقصده بقولنا إن فرضية أو اعتقاداً ما هو صادق، وبين(٢) ما يجعلنا نقول إن تلك الفرضية أو الاعتقاد صادق؛ فإننا نجد أن التعريف البراجمي لليقين، الذي يبقى خارج الشكل الأول، إنما ينطبق على الشكل الثاني من لفظة معنى. ويعني ذلك أن معنى اليقين يتضمن ما هو أكثر من مجرد «خدمة غاياتنا».

تشكل مسألة اليقين، بلا شك، إحدى أكثر مسائل الفلسفة جدلاً، وتثير بدورها جملة مسائل لن نتعرض لها الآن. لكن أمراً واحداً يبقى موضوعنا وهو البرهنة على أن طبيعة اليقين هي غير ما يقترحه البراجماتيون. وإذا ثبت أن صدق معتقد أو فرضية ما لا يتحدد

بمنفعتها، فإن مجمل النظرية البراجمية، التي تصر أن اليقين هو من صنع الانسان، تتهافت وتصبح غير ذات جدوى.

يميّز البراجماتيكي بالطبع بين اعتقاد أو فرضية لم يجر امتحانها بعد، وبين اعتقاد آخر إمتحن وأثبتت نتائجه نفعها فبات بالتالي صادقاً وصحيحاً. يؤكد المنطق السيكولوجي الذي يلجأ إليه البراجماتيون، ان الاعتقاد الذي يخدم غاياتنا هو صادق، بل هو صادق فقط، لأنه يخدم غاياتنا. ولكن لو لم يمتلك ذلك الاعتقاد الشروط التي تجعله صادقاً فإن كل إصرارنا على اعتباره صادقاً لن يكون ذا معنى، ولن يكون كافياً لمنحه شروط الصدق. فقد حمل الناس على الدوام معتقدات كثيرة، كالقول بأن الأرض مسطحة، لكن مقارنة تلك المعتقدات **بالواقع الفعلي** سرعان ما قاد إلى تهافت تلك المعتقدات.

[إن إصرارنا على اعتبار فرضية ما صحيحة، إذا لم تكن هي كذلك، لا يكفي لجعلها صحيحة].

تستطيع النظرية البراجماتية أن تكون مقبولة فيما لو بقيت في ظل الحدود التالية (١) إن الانسان يميل إلى اعتبار ذلك الذي يرضيه صادقاً وصحيحاً (٢)، واننا نصبح أكثر إصراراً على اعتباره كذلك فيما لو أدى إلى نتائج مرضية، ولا شيء سوى ذلك؛ و(٣) ان لا تكون الشروط التي تجعل شيئاً ما مرضياً غير تلك التي تجعله صادقاً وصحيحاً.

يبقى إننا لو انطلقنا من مقدمات السيكولوجيا البراجماتية واعتبرنا الواقع مجرد خليط لا لون له نصنع منه موضوعاتنا، فإن اعتبار اليقين مجرد تطابق مع الواقع يغدو موقفاً لا مضمون له. فالاعتبار البراجمي للواقع، كواقع نصنع نحن وقائعه، يسمح لكل اعتقاد أو فرضية أن تدّعي أنها صادقة وصحيحة.

وأخيراً، فإن أي قبول منا للنظرية البراجمية في الإدراك سيلزمنا بالضرورة قبول نظريتهم في اليقين، نظرية تصل حد اعتبار كل الآراء، مهما تباينت وتناقضت، صادقة وصحيحة.



الفصل الخامس

فلسفة برغسون

وجدت المبادىء الأساسية في فلسفة برغسون طريقها إلى الناس من خلال كتبه الثلاثة: «**الزمن والارادة الحرة**» صدر سنة ١٨٨٨، «**المادة والذاكرة**» صدر سنة ١٨٩٦ و«**التطور الخلّاق**» الصادر سنة ١٩٠٧

ورغم انه يسهل اختصار أهم مقومات تلك الفلسفة، لكنها تقوم في الحقيقة على مبدأ مركزي يكتنفه قدر كبير من التعقيد. ومثلما يلجأ البراجماتيون إلى مقولة بروتاغوراس المعروفة «الإنسان مقياس كل شيء»، سنداً «لمذهبهم النسبي، كذلك يلجأ برغسون بدوره إلى مقولة هيراقليطس «أن كل شيء هو موضوع تغيّر» فيكيّفها مبدأ مركزياً لفلسفته. إن مكمن الصعوبة الحقيقية إنما هو في تصور الأهمية التي تنطوي عليها تلك المقولة البسيطة في ظاهرها، تصور يبقى صعباً بالنسبة للإنسان العادي رغم أن أسلوب برغسون يمتلك من قوة التعبير وغنى الخيال والبلاغة ما لم يتوفر لفيلسوف منذ أفلاطون، ورغم أن نتائج تلك الفلسفة تحرص على أن تبقي للإنسان العادي يقينه بموضوعات مادية تمتد في المكان.

تنقسم معالجتنا لمبدأ برغسون إلى ثلاثة ميادين. سنتتبع في البدء الخيوط التي قادت إلى ذلك المبدأ، ثم طبيعته، وأخيراً إمكانات معرفته.

ونختتم ذلك كله بتفحص نتائج قبولنا بذلك المبدأ، وأثره في ما يختص بطبيعة العقل والمادة بالذات.

I. يتكون الطريق الذي قاد برغسون إلى مبدئه، «كل شيء يتغير»، من أمرين إثنين: هما البيولوجيا والسيكولوجيا.

أ ـ البيولوجيا:

تتجه إهتمامات فلسفة برغسون في جزء كبير منها، نحو البيولوجيا؛ في محاولة لتفسير عمليات التطور تحت ضوء جديد.

يمكن تفسير عملية التطور، النظرية المقبولة عموماً اليوم، حسب واحد من مبدأين إثنين متباينين. هناك، بالنسبة لداروين، تغيرات عرضية تجري مصادفة لنوع من الأنواع، فإذا ما أثبتت نجاحها في التكيّف مع ظروفها فهي تبقى وتتطور. والعملية بكاملها فعل مصادفة حيث لا مبدأ هناك أو تخطيطاً هادفاً يسمح لك أن تتوقع مجريات العملية. أما رأي لامارك فهو أن التكيف مع البيئة هو الفعل الحاسم في التطور. حين تتغير شروط البيئة فإن الأنواع ملزمة أن تتعدل حسب الشروط الجديدة. إذا نجحت في ذلك تبقى أما تلك التي لا تنجح فهي تزول. والنظريتان تتفقان في مسألة هامة: ألا وهي اعتبارهما عملية التطور عملية آلية بمجملها، دونما حاجة لافتراض وجود عقل أو غاية تحدد كيفية نشوء التطور أو أسبابه.

تميل هاتان النظريتان الآليتان إلى تمثيل حركة الكون بأداء ساعة عملاقة: حالما تدور فإن كل الأجزاء تؤدي وظائفها كاملة وبشكل آلي محض (رغم عجز الآليين، في تشبيه الكون بالساعة، عن تحديد طبيعة السبب الأول أو الحركة الأولى التي تدفع بالساعة إلى العمل).

هذا التفسير الآلي للتطور هو موضع نقد برغسون. وهو يجمع لذلك لائحة طويلة من المشاهدات في ميادين الحشرات والنبات والحيوان والتي لا يمكن تفسيرها حسب المنطق الآلي. إن عناصر النظرية الآلية الأكثر حسمًا، التكيف مع البيئة والبقاء العرضي للأفضل، عاجزة عن تفسير التبدلات في الأنواع أو حدوث أنواع جديدة، وبالذات تلك التبدلات الفجائية التي تجري لنوع ما وتسمى قفزات(*) وهي عاجزة كذلك عن تفسير تلك التغيرات التي تطرأ على الحشرات.

وإذا كان التكيف مع البيئة هو العنصر الحاسم في التطور، فلماذا، يتساءل برغسون، لم تتوقف عملية التطور منذ الآف السنين؟ يقول برغسون: «إن جسمًا بدائياً يتكيف مع شروط بقائه، بمقدار تكيفنا نحن، ويبقى حياً هو أمر يثير أسئلة كثيرة: لماذا تصّر الحياة، نتيجة التكيف، على أن تتقدم باتجاه مزيد من التعقيد الذي يحمل مخاطر بغير حد؟ لماذا تقدمت إلى الأمام رغم ذلك كله؟ لماذا جرتْ في سيرها الأزلي لو لم يكن هناك حافز يدفعها نحو غايتها بقوة متعاظمة وفاعلية تزداد باطراد!».

هذا الحافز هو كناية عن دفق حيوي. أو طاقة داخلية، تنتشر وتحرك وتغدو حياة. إنه بكلام آخر الـ élanvital، أو الطاقة الحيوية، الأكثر شهرة في فلسفة برغسون. تقوم القوة الحيوية هذه، حسب تصور برغسون، في أساس كل تطور، وهي وحدها تستطيع أن تفسّر لماذا وكيف تبدأ تلك العملية. تستطيع العناصر الآلية أن تحدد سلوك عملية التطور في لحظة ما، لكنها عاجزة كلياً عن أن تفسّر لماذا هناك تطور

(*) يسود قدر من الاتفاق بين العلماء على حدوث ما يمكن تسميته بالتحولات الفجائية في النوع، وهي تحدث تلقائياً دونما تأثير من الشروط المحيطة بها. هذه التحولات الفجائية هي القفزات .

أساساً. «تستطيع ميكانيكيا التكيف» يقول برغسون «أن تفسر تفاصيل عملية التطور، بينما هي عاجزة عن تفسير إتجاه حركة التطور، وتبقى بالتالي دون تلك الحركة».

وظيفة البيولوجيا إذاً أن تزودنا بالمعطيات التي يجري تفسيرها على قاعدة إفتراض وجود قوة دافعة في الكون أو حافز يقف في أساس كل تبدل أو تطور.

(ب) السيكولوجيا:

تقود معطيات السيكولوجيا إلى عين النتيجة التي بلغناها في نهاية البيولوجيا. والنظرية الآلية في التطور تجد ما يماثلها في السيكولوجيا تحت اسم نظرية الموازاة Parallelism التي تزعم أن كل تغير يطرأ في الجسم يصاحب تغيّراً موازياً يطرأ في الوعي. هناك إذاً موازاة تامة بين الجسم والعقل وهو ما يسمح بالقول إن الظواهر النفسية ليست سوى انعكاس، حتى لا نقول نتيجة، للتبدلات الحاصلة في الجسم. وتبلغ النظرية، في صيغتها الأكثر تطرفاً، حد إلغاء العقل ككيان مستقل. ليس العقل، حسب هذا التصور، إلا مجموعة عمليات الدماغ أو نتاجات المادة الأكثر تجريداً كما الهالة التي تحيط برؤوس القديسين. وعمل العقل، في الحالين، هو نتاج عمليات بدأت في الدماغ، بحيث إن الشروط المادية هي ما يحدد في النهاية كل تفكير.

يتناول برغسون هذه النظرية بالنقد فيسوق ضدها مجموعة من الحجج التي تنقض أسسها. فقد دلّت التجارب أن اقتطاع أجزاء رئيسية من الدماغ، تلك التي تعتبر مسؤولة عن التفكير بالذات، لم يؤد إلى تعطيل الوعي: بينما لو صحت نظريتهم بالمقابل لكان كل تدمير في

الدماغ يستتبع بالضرورة تعطيلاً للوعي وللظواهر النفسية. أضف إلى ذلك، أن الحالات المرضية في السيكولوجيا كانفصام الشخصية تقدّم ظواهر نفسية لا علاقة لها البتة بأية أسباب فيزيولوجية أو جسدية؛ كما أن لا علاقة بين اللاوعي في الشخصية والأسباب الفيزيولوجية المفترضة.

ويستنتج برغسون أن طاقات العقل تتجاوز عمليات الدماغ، بل وتشكل شرطاً لها. فالدماغ أعجز من أن يكون وعياً، بل وليس سبباً لظواهر الوعي: إنه ببساطة آلة الوعي، أو النقطة التي يجري من خلالها عمل الوعي في المادة، هو امتداد للوعي كيما يتناسب والغايات العملية المرسومة له. وإذا كان الوعي مستقلاً عن الدماغ وعن عملياته، التي اعتبرت عرضية كيما تناسب غاياتنا العملية، فما معنى الوعي إذاً؟ وأي وعي هو؟ الوعي، يجيب برغسون، هو الطاقة الحيوية Elanvital بالذات. من أجل فهم هذا المبدأ المركزي الذي يقف، حسب برغسون، خلف كل معطيات البيولوجيا والسيكولوجيا، فسنحاول بيان طبيعة تلك الطاقة الحيوية، أو الوعي، ومدى تأثيرها فينا.

I. الطاقة الحيوية Élanvital

يحاول برغسون تحليل طبيعة الوعي، فيتساءل أولاً عن معنى لفظة موجود في قولنا «إننا موجودن». ماذا أعني تماماً بقولي أنا موجود؟

يبدو الوعي للوهلة الأولى كما لو كان تياراً من الحالات النفسية تتوالى، فردية ومستقلة. أما ما يربط تلك الحالات فهو «الأنا» Ego، كما يربط خيط السبحة حبّاتها. لكن أي تفحص لهذا الواقع سيثبت أنه مجرد ظاهر وحسب، وسنكتشف أن كل الحالات تتغير حيث لا شيء ثابت أو دائم، حتى إن ما نتوهمه ثابتاً هو بدوره موضوع تبدل وتغير.

فلنأخذ، حسب برغسون، «الإدراك الحسّي الأكثر ثباتاً، إدراكك لجسم ثابت لا يتحرك؛ وهبْ أن الجسم بقي على ما هو، وإني مازلت أنظر إليه من نفس الزاوية ونفس الجانب ونفس النور: ومع ذلك فإن رؤيتي له الآن هي غير رؤيتي له لوهلة خلت، إذ يكفي القول إن برهة من الزمن تفصل بين الحالتين وهي بالتالي تضيف شيئاً إلى الحالة الأولى. كما أن هناك الآن بالإضافة إلى الرؤية ذاكرة تضفي على الحاضر شيئاً من الماضي. فالحالة النفسية تكتسب، حين تستمر لفترة ما، أموراً جديدة لم تكن لها في البدء». وإذا كان ذلك يصح على إدراكنا لموضوعات في الخارج، فهو بلا شك أكثر صدقاً وحقيقة فيما اختص بحالاتنا الداخلية، كرغباتنا وانفعالاتنا وقراراتنا وما شابه. أما النتيجة فهي، حسب تعبير برغسون، «إننا نتغير باستمرار، وإن ما نسميه حالة ليس إلا تغيراً في الحقيقة». ثم يضيف برغسون «وليس هناك من شعور أو فكرة أو إرادة لا تتغير، بل هي تتغير باستمرار وفي كل آن: فإذا توقف تغيرها فإن ديمومتها ستتوقف كذلك».

ليس هناك إذاً من فارق حقيقي بين البقاء في ما يسمى بحالة محددة أو التحول من حالة إلى حالة. وما تخيلنا لفارق كهذا إلا لأن ذلك التغير المستمر قد بلغ في لحظة ما درجة أشعارنا به، فننتبه إلى أن هناك تغيراً وأننا الآن في حالة لم تكن لنا من قبل. وعلى ذلك، فإن سلسلة الحالات النفسية المتتالية ليست، في الواقع، إلا سلسلة إنتباهاتنا لما هو في تغيرٍ وتبدلٍ مستمرين. وهو ما يسمح لنا، كذلك، بأن نعتقد أننا ذات أو أنا مستمرة باستقلال عن كل التغيرات القائمة. وهكذا فنحن نعتقد بوجود حالات نفسيّة تتبدل وتتغير حول ذات مستمرة تدرك ذلك التغير، بينما هي لا تتغير. لكن معرفتنا بتلك الذات التي لا تتغير ليست أفضل حالاً من معرفتنا بحالة نفسية لا تتغير: وباختصار، ليس

هناك، في التحليل الأخير، ذات ثابتة لا تتغير. لا شيء إذاً يستمر من خلال التغير، إذ ما من شيء لا يتغيرّ.

وهكذا فنحن موجودون، حسب برغسون، لا من خلال التغيـرّ وإنما بواسطة التغيرّ. وما حياتنا، التي نُلم بها كحقيقة داخلية، إلا التغير نفسه. «إذا كان وجودنا يتألف» حسب برغسـون «من حالات منفصلة تربطها ذات موحّدة، فلا ديمومة بعد ذلك، إذ إن ذاتاً لا تتغير لن يكون لها بقاء مثلما أن حالة نفسية تبقى هي هي ولا تعقبها حالة أخرى، هي حالة لا وجود لها في الواقع».

ويصل برغسون ذروة أبعد كثيراً، إذ ليس هناك من ذات تتغير، بل ليس هناك في الحقيقة شيء كي يتغير ـ فأي تأكيد لوجود شيء يتغير إنما يتضمن تأكيداً لوجود شيء آخر غير التغير ـ هناك التغير وحسب.

واعتبار التغيرّ هذا حقيقة وجودنا سيمهد الطريق نحـو قيام فهم أكثر شمولاً لطبيعة الكون. فالكون، كذاتنا، تيار مستمر من التغير أو «الصيرورة»، حسب تعبير برغسون؛ ومهما حاولت البحث خلف مظاهر الكون المتغيّرة أبداً، فلن تعثر على ما لا يتغيرّ. وكما أثبت التحليل، قبل قليل، بطلان ما نلمسه في الـوعي من حالات، تبـدو للوهلة الأولى، حالات مستقلة متوالية. كذلك فإن التحليل ليثبت أن ما نتوهمه في الواقع من اشياء متميزة ومستقلة تتوالى إنما هو ظاهر باطل وخادع. هذه الأشياء، بل وخواصها، تنحل إلى مجموعة هائلة من الحركات الأوليّة. وأياً كان الاسم الذي نطلقه على تلك الحـركات الأوليّـة ـ ذبذبـات، تموجـات، الكترونات أو أجزاء ـ فسنبقى عاجزين عن العثور على ذلك الذي نسميه «شيئاً» ونعتبره موضوع التغير. وإذا دققت النظر في ما تعتقد انه «شيء» فستجد أن ذلك «الشيء» ليس إلا مجموع تغيرات قد أضيفت إلى لائحة

التغيرات الكثيرة المحيطة به، بينما هو للوهلة الأولى «شيء يتغير؛ أي انه شيء متميز عن ذلك التغير».

لا شيء موجود في الكون كيما بتغير! كما ان لا شيء في الذات يتغير. إذ إن افتراض شيء يتغير، يتضمن وجود شيء ما غير التغير، وهو ما لا يحدث على الاطلاق. الكون، بالتالي، هو دفق أو تيار مستمر، وما التطور إلا حركة ذلك الدفق أو التيار. والحركة تلك أشبه ما تكون بشرارات مشعل متدافعة. ورغم أنه لا بد من الاعتراف بوجود نقطة إنطلاق لحركة التطور تلك، في العوالم والحياة والمادة، لكن البداية هذه ليست شيئاً ملموساً: ولو كانت كذلك لكانت غير تيار التغير، وهو ما لا يحدث كما رأينا. هي «مصب بغير حدود»، لا أول له ولا آخر، بلا حد ولا تعيين. فكل افتراض لبداية ونهاية إنما يتضمن قدراً من الاعتراف بوجود شيء متمايز عن التغير ومختلف عنه، وهو أمر قد تكرر نفيه. العالم، إذاً، تجسيد لمبدأ داخلي يبعث، لحظة دخوله حيز الوجود، كل الطاقات التي تغدو كوناً متطوراً باستمرار.

ما هي، الآن، الأدوات التي تمكننا من تبين طبيعة الواقع الفعلي القائم خلف كل مظاهره الخادعة؟

II. الحدس.

يعتقد برغسون أن الطريق الذي يمكنه إيصالنا إلى الحقيقة، لا يمر بالفهم، وإنما من خلال ملكة أخرى هي ملكة الحدس. فبالحدس، والحدس وحده، يتحقق إشتراكنا في ذلك الدفق الحيوي. وكيما يمكن تفهم المعنى الحقيقي للفظة «إشتراك»، علينا أن نلم باختصار بمفهوم الديمومة كجانب من جوانب الطاقة الحيوية Élanvital عند برغسون.

شكّلت مسألة الزمن على الدوام قضية محورية أثارت قدراً كبيراً من النقاش في تاريخ الفلسفة. فقد رأى البعض أن الزمن أمر حقيقي وليس مضافاً إلى الواقع، بينما اعتبر البعض الآخر ان الواقع خلوٌ من كل زمن، وإن الزمن بالتالي هو شكل مضاف من فهمنا على الواقع.

ينطلق إسهام برغسون في المسألة هذه من تمييز حاسم يقيمه بين مفهومين مختلفين للزمن. فهناك أولاً الزمن الرياضي أو العلمي. وهذا النوع من الزمن ليس جزءاً من طبيعة الأشياء الموجودة في الواقع وإنما هو علاقة بين تلك الأشياء. خذ مثلاً جسماً مادياً ينتقل من حالة إلى حالة في وقت محدد، ثم فلتتضاعف سرعة إنتقاله؛ فالزمن سيقصر لكن ذلك لن يؤثر في طبيعة ذلك الجسم ولا في الحالتين المتعاقبتين. بل لو تخيلت أن الانتقال يجري في سرعة لا متناهية، أي في زمن لا يستغرق أكثر من برهة، فلن يؤثر ذلك في طبيعة الأشياء ولا في علاقاتها*. لا يشكّل الزمن إذاً، برأي العلم، جزءاً من العالم المادي. هو فكرة يفترضها الفهم كعلاقة بين الأشياء؛ يدرك الفهم، ولغايات فيه، مجمل الأشياء حالات تلي، في الزمن، بعضها البعض: الزمن، إذاً، صورة ضرورية في إدراك الفهم للواقع. ذلك هو النوع الأول من الزمن.

لكن برغسون يعتبر أن هناك نوعاً آخر من الزمن، ألا وهو «الديمومة» Duration؛ وما الديمومة في الواقع إلا الطاقة الحيوية Elanvital ذاتها. يشكّل التغير حقيقة وجودنا، الوجود الأكثر صدقاً لدينا، هو تيار مستمر؛ وهذا التيار هو الديمومة.

ليست الديمومة إذاً تعاقب حالات، وإنما هي، في لغة برغسون

(*) هذا الكلام سابق بالطبع لإنجازات أينشتين في ميدان النسبية والتي أثبتت وجود علاقة مطردة بين زمن الأشياء وامتدادها. (م).

«تقدم الماضي في المستقبل». ولأننا كائنات حيّة، فنحن ننتسب بالتالي إلى تيار الديمومة؛ وإذا دخلنا حقيقة ذواتنا فسنغدو على بيّنة من دفع الديمومة فينا. دخول الذات هذا هو الانتباه؛ لكنه ليس أي انتباه، هو ليس انتباه الفهم وإنما انتباه الفطرة أو الغريزة فينا. وهكذا فالغريزة، وليس الفهم، هي الطريق للاتحاد بحقيقتنا، وهي المدخل كيما تكون لنا حياة، وكيما نحيا هذه الحياة. الغريزة، أو جانبها الذي يسمح لنا بوعي الديمومة التي نشترك فيها، هي لبرغسون الحدس Intuition. «الغريزة هي تعاطف» يقول برغسون، «وإذا ما امتد ذلك التعاطف، وتأمل ذاته، فإنه يفتح الباب أمام عوالم عديدة».

ليس الحدس إذاً إلا الغريزة التي تعي ذاتها: هي الغريزة وقد عدلت فأدركت ذاتها وباتت قادرة على تحقيق إدراك أكثر شمولاً، وبغير حد، لموضوعها. ولنتأمل، من أجل بيان أكثر، طبيعة السمفونية. هناك في الواقع طريقتان لتحليل السمفونية. الأولى هي في اعتبارها حشداً أو تجميعاً لعدد هائل من النوتات، كما اللوحة تجميع عدد من الألوان على القماش، أما الطريقة الثانية فهي اعتبارها كلاً واحداً متناغماً وليس حشداً: كلاً لا يقوم دون أجزائه لكنه يبقى، في وحدته، أعلى وأكثر من الأجزاء. ومن الواضح أن الفرق بين الطريقتين فرق حاسم ورئيسي.

إن طريقة تناول الحدس للواقع يشبه إلى حد كبير الطريقة الثانية في تناول السمفونية. فالحدس هو طريقنا إلى إدراك السمفونية وتثمينها كوحدة غير قابلة للتجزئة، كما انه الطريق، تماماً، إلى طبيعة الواقع الحقيقية في كونه كلاً لا يتجزأ. لكن تثمين الحدس للسمفونية أو للوحة هوأكثر من مجرد إدراك، إنه يتضمن معنى الخلق. فالفنان العظيم هو القادر على الدخول إلى حقيقة موضوعه خلف كل الظاهر الذي يحجبه عنا: وما مكمن عظمته إلا كونه إستطاع تلمس الحقيقة تلك. وجوهر

اللوحة إنما هو في الاقتراب من الحقيقة، وليس مجرد لونها وشكلها وتقنيتها وما شابه. وكما أن لا سبيل للفنان إلى روح موضوعه ومعناه إلا سبيل التعاطف، كذلك لا سبيل لنا إلى إدراك تيار الواقع المتدافع وطبيعة حياتنا، إلا من خلال التعاطف أو ما نسمّيه بالحدس.

وما حدسنا لحقيقة حياتنا كتغير أو صيرورة لا تتوقف أبداً، إلا إدراك لطبيعة الواقع في حقيقته؛ بينما يبقى كل طريق آخر زائفاً وباطلاً.

III. الفهم والمادة:

● ما هي وظيفة الفهم؟ وما مدى الحقيقة في ذلك العالم المادي الممتد في المكان والذي يقدّمه لنا الفهم؟ السؤالان، سؤال واحد في الحقيقة؛ إذ إن ذلك العالم الذي يقدّم لنا هو عالم الفهم، وان الوظيفة المنوطة بالفهم إنما تقوم في تزويدنا بعالم مادي.

الفهم، حسب تصور برغسون، هو ملكة خاصة جرى تطويرها في خدمة حياتنا العملية. فحياتنا التي تقوم في كون متغير بلا نهاية ستغدو، بدون الفهم، حياة مستحيلة وغير عملية. وهكذا، يقتطع الفهم من تيار التغير المستمر أجزاء يسميها أشياء مادية، ويفصل حالات في الوعي ويسميها حالات نفسية، ويتوهم لها بعض الاستقرار إلى أن تعقبها حالات أخرى. فالحدود التي نراها، إذاً، في شيء ما، ليست بحقيقية ولا تقوم في تيار الواقع. هي أشكال فرضناها على الواقع كيما تناسب أهدافنا وغاياتنا. إن سطوح الأشياء، على سبيل المثال، وحدودها وأشكالها لا تقوم في الواقع، وإنما هي تمثّل مطالبنا من تلك الأشياء: مطالب تخصنا نحن، تنبع منا، فتمثّلها الأشياء لنا ونتوهم إذ ذاك، مخطئين، ان تلك الحدود والأشكال تقوم حقاً في الواقع.

ويقدّم تصور الفهم الزائف للواقع نتائج دائمة التناقض. خذ مثلاً تصور الفهم لمسألة الحركة التي تملأ تاريخ الفلسفة نقاشاً وتناقضات. «تأمل إنطلاق السهم»، يقول زينون الإغريقي، «فستجد أنه من السهل إثبات أن ما نعتقده من حركة فيه إنما هو وهم. يكفي أن تعتبر السهم في نقطة ما أو لحظة ما أثناء سيره. فهو إما فيها أو ليس فيها. إذا كان فيها فهو لا يتحرك إذاً، أما إذا لم يكن فيها فهو بالطبع غير موجود، إذ كيف يكون في نقطة هو ليس فيها؟ السهم لم يتحرك في تلك اللحظة، إذاً، ولا في أية لحظة أخرى؛ هو لا يتحرك، بالتالي، على الاطلاق».

وأخضع وليم جيمس حركة الزمن لتحليل مشابه. فقد رأى من السهل إثبات أن الزمن لا يجري. فكيما تمضي ساعة من الزمن، يجب أن يمضي أولاً نصفها، وحتى يمضي هذا النصف يجب أن يمضي نصفه أي الربع، وحتى يمضي الربع يجب أن يمضي نصفه أي نصف الربع، وهكذا... بحيث أن هناك دائمًا باقياً، ضئيلاً، لا يمضي؛ والساعة بالتالي لم تمض كما توهمنا، والزمن بأكمله، إذاً، لا يجري.

وبناء على تحليلات كهذه أمكن لفلاسفة كثيرين أن يستنتجوا أن الحركة والتغير والزمن مجرد أوهام غير موجودة بالفعل.

لكن برغسون يرى العكس تماماً. هو يعتقد أن الحركة والتغير والزمن تشكّل حقيقة الواقع والوجود؛ فحاول بالتالي حل الصعوبة التي أثارتها اعتراضات «زينون» و«جيمس» باعتبارها نتاجات مستوى الفهم وطريقة عمله لا أكثر. فالفهم يتناول تيار الحركة فيقطّعه أو يفصّله إلى أجزاء ونقاط [المكان] كما يجزىء الزمن إلى ساعات وأنصاف ساعات وما شابه. لكنها تجزئة يفرضها الفهم على الواقع، ولا تقوم في مجرى الواقع الفعلي: هي تجزئة زائفة لا تقود إلا لنتائج زائفة بدورها. ما

يدرك. الفهم إنما هو نقاط في الحركة وليست الحركة بالذات، ولحظات في الزمن وليس الزمن بالذات. يشبه الفهم في الحقيقة مبدأ السينما، (وتشبيهه هذا هو واحد من إلهامات برغسون المبكرة) فالسينما تصوّر مشهداً من خلال خطف أجزائه واحداً تلو الآخر وبسرعة محددة. خذ مثلاً مشهد كتيبة من الجند، فهو مجموع مشاهد ثابتة جرى جمعها إلى بعضها البعض. جمع المشاهد، هذه، بعضها إلى بعض سيؤلف مشهداً يحاكي المشهد الأصلي، لكنه ليس المشهد الأصلي فعلاً. هو مجموع نقاط ثابتة جرى تحريكها كيما تخلق حركة، لكنه تمثيل ناقص للحركة الأصلية.

إن طريقة تناول الفهم للواقع تشبه تماماً تقطيع المشهد في صور وأجزاء ونقاط ثابتة قبل أن تُدخل الآلة الحركة إليها، فيغدو تيار الواقع المتغير بلا توقف مجرد موضوعات تتوالى في الفهم. تلك هي حدود الفهم. هو يقدّم صورة ناقصة للواقع، واقعاً مجزءاً إلى نقاط وحدود وبدايات ونهايات كيما تتلاءم وغاياتنا العملية. «فلو كانت المادة تُقدّم إلينا كتيار مستمر»، يقول برغسون، «فلن يكون بالإمكان تعيين أية حدود لأعمالنا... وكيما يمكن لعملنا أن ينتقل من حد إلى حد، كان لزاماً علينا تقطيع المادة إلى حالات، والانتقال من حالة إلى أخرى».

لا ينشد الفهم، إذاً، حقيقة الحركة والفعل، وإنما نهاياتهما ونتائجها فقط. هو يُدخل إلى صورة الواقع تلك الحدود والمفاصل الغريبة أساساً عن تيار الواقع؛ والتي تشكّل قاعدة الفهم الحسّي العادي للواقع، فيبدو مكوّناً من أشياء مادية متميزة ومنفصلة بفوارق حقيقية.

● **المادة.**

رأينا أن الفهم يجزىء الكون إلى عالم من الأشياء المادية المنفصلة، وقلنا إن ذلك هو تدخل من الفهم؛ لكن الحقيقة انه ليس تدخلاً بلا

سبب ولا هو مجرد إلزام متعسف من الفهم. فالمادة ليست من اختلاق الفهم، وإنما هي موجودة حقاً في الواقع كجانب من الطاقة الحيوية Élan Vital ، بالإضافة إلى الحياة. وهذا الجانب هو موضوع الفهم. الفهم والمادة جزءان متلازمان، إذاً، إقتطعا، بنفس الطريقة، من الطاقة الحيوية Élan Vital : ميدانهما الأساسي والحقيقي.

لكن الاعتراف بوجود جانب آخر، يضاف إلى الحياة، يبعث صعوبة أخرى، «إذ ما هي طبيعة هذا الجانب الذي يعمله عليه الفهم ويقدّمه لنا عالم أشياء مادية؟» لبرغسون، بالطبع، إجابته؛ لكنها تتضمن قدراً كبيراً من الغموض.

يرى برغسون إن الطاقة الحيوية Élan Vital هي دافع خلّاق وديمومة لا حد لها، لكن ديمومتها تلك ليست خلواً من الاضطراب وإنما يعتورها أكثر من حالة تردي، ترتد الطاقة الحيوية Élan Vital إلى ذاتها وتلغي كل تقدم كان قد حدث. هذا الارتداد، أو الحركة العكسية، هي المادة. مازال الكون في حركة وتغير، لكنها الآن حركة إلى الوراء في اتجاه معاكس لتيار الحياة. ويلجأ برغسون، لتوضيح هذه النقطة، إلى التشبية من جديد؛ الحياة كسهمٍ من نار، إنطلق فترك خلفه بقايا، والبقايا تلك هي المادة. أو هي، إلى حد ما، كنافورة ماء يرتفع دفعها صُعداً إلى فوق، أما النقاط التي تعجز عن إكمال فعل انطلاقها فتتهالك وتهوي بسرعة: هي، بكلام آخر المادة (*).

● **الإرادة الحرّة.**

يتيح تصور برغسون للفهم، كأداة في خدمة أهداف حياتنا

(*) التشابيه التي يوردها برغسون عاجزة عن تفسير نشوء المادة التي اعترف بوجودها، هي توضح سلوك المادة بعد نشوئها، لا أكثر. لكن المسألة ليست تلك. (م)

العملية، إمكانية رؤية الإرادة الحرة من زاوية جديدة. يعترف برغسون بصحة إدعاء الحتميين في أن تحليلنا لأي فعل جزئي سيثبت أنه محكوم بالضرورة بجملة أسباب قادت إليه. إن ربط الفعل بأسبابه لأمر صحيح أكان ذلك خارجياً، من خلال شروط محيطه الفيزيائية، أو داخلياً، من خلال شروطه النفسية: بردّه إلى دوافعه ورغباته وإلى الدافع الأقوى لحظة حدوث الفعل بالذات.

لكن تفسيراً كهذا إنما ينطبق على فعل أخرج من سياقه الطبيعي فبات منعزلاً. وهذا الفعل هو تجريد زائف من الفهم. هو نتاج فهم يعتبر الحياة، ويدركها، مجموع حالات مجزأة منفصلة ثابتة، تتعاقب الواحدة بعد الأخرى، وبفعل هذا التجريد الزائف أمكن للفهم إعتبار أفعالنا حالات تتعاقب، كلُّ يستند إلى ما قبله ويرتهن به.

غير أن حياة الإنسان ليست كذلك، هي ليست تعاقب حالات منفصلة، وإنما هي تقوم في تيار حيوي مستمر ولا يتجزأ. وإذ تعتبر الحياة كذلك يصبح من السهل تبين كونها حرة وغير مرتهنة. حين تجزىء حياة الفرد إلى أجزاء وأفعال منفصلة فإنه من الطبيعي، إذ ذاك، أن تجد ان كل فعل يستند إلى فعل سبقه. لكن ما يصح على الأجزاء لا يصح على الكل؛ أي لا يصح على الشخصية مأخوذة ككل وليس كأجزاء. الحياة خلّاقة بطبيعتها، وكذا الفرد فهو، لامتلاكه لتلك الحياة، خلّاق بدوره. وحين تكون حياته خلّاقة في كل آن فلا مكان، بعد ذلك، لتقييدها بعامل أو شرط مضى. ولحظة لا تكون الحياة كذلك، فإنها تصبح مجرد تقدم للماضي ولن تتضمن أي جديد.

الإرادة الحرة، إذاً، هي فعل خلّاق: بينما الحتمية تصور يفرضه الفهم ولا يسري إلا على الواقع الذي يراه الفهم، واقع حياة نتوهمها مجزأة وأفعالاً فردية تقوم منفصلة.

هل نقبل، إذاً، ولو بشكل جزئي، مبدأ الحتمية؟ لعقلنا أن يقول نعم، لكن غريزتنا التي تسكن ثنايا العقل تتشبث بحياةٍ لنا حرة بلا قيود. هذه الغريزة هي الحدس الذي يلم بحياتنا ككل لا كأجزاء، فتغدو فعلاً خلّاقاً وتمتلك بالتالي حرية خلق المستقبل.

ويبقى، كيما نستكمل تلخيص فلسفة برغسون، مسألة أخيرة فإذا كان الوجود تياراً حيوياً مستمراً، فمن أين بدأ؟ ماذا كان هناك قبله؟ ثم كيف يمكن لكون أن ينشأ من عدم؟

يرى برغسون أن أسئلة كهذه يجب ألّا تثار. ولأنها أثيرت في تاريخ الفلسفة فقد ترتب عنها نتائج بالغة الخطورة. تنشأ صعوبة المسألة تلك من وضع الفهم للعدم في مقابل الوجود، فراغ في مقابل إمتلاء؛ وتصوره إن غياب شيء ما يعني حضور العدم. لكن هذا التصور للعدم هو تصور زائف؛ إذ لا يمكن التفكير، أساساً، في العدم، فحين نفكّر في العدم فإنما نحن نفكّر في شيء، تماماً كما أن تخيلك لزوالك يقتضي أساساً وعيك لوجودك كيما يمكن بعد ذلك تخيل زوالك.

حين أقول «لا شيء هناك» فإن ذلك لا يعني أني أدرك(*) عدم وجود شيء. أنا أدرك فقط ما هو موجود؛ ولأنني لم أجد ما توقعت أن أراه فجرى التعبير عن أسفي في لغة الرغبة تلك. وكما أن وهم إدراك العدم يعني فقدان ما توقعت إدراكه، فإن التفكير في العدم هو، كذلك، تفكير في غياب شيء أعرفه. وهكذا، فإن غياب نظام الواقع الحالي، أو الطاقة الحيوية Elan Vital، لا يعني ضرورة الفوضى وتوهم العدم وإنما هو يعني وجود نظام آخر وترتيب آخر.

(*) لعله من المفيد تذكر الفرق بين إدراك Perceive وأتصور Conceive (م)

وعلى ذلك، فإن سؤالنا عن «مصدر الطاقة الحيوية Élan Vital» سؤال لا مضمون له في الحقيقة، لأنه يفترض وجود عدم يسبق وجود الطاقة الحيوية Élan Vital تنشأ هي منه؛ وتلك مغالطة منطقية. ولأن الفلاسفة تشبثوا بأسئلة كهذه، كان طبيعياً أن يبلغوا نتيجة خاطئة مؤداها أن الوجود واحد ثابت بينما التغير وهم. كما أن اعتقادهم بأن أي غياب لنظام وجودنا الذي نعرفه سيؤدي إلى الفوضى، بالإضافة إلى عجزهم عن تصور إمكانية صدور شيء من عدم؛ فقادهم ذلك كله إلى افتراض أن نظام الوجود هذا نظام سرمدي، قديم، وهو كذلك أبداً. التغير، حسب رأيهم، هو وهم وظاهر، ومهمة الفهم هي تجاوز ذلك الظاهر المادي كيما نبلغ الحقيقة اليقينية الثابتة خلف كل تغيرات الظاهر. أما حين نصبح على بيّنة من بطلان فكرة العدم فسيصبح من السخف أن نسأل [كما تعوّدنا] عن مصدر الوجود؛ كما سيغدو تصور التغيّر ماهيـة للوجود أمراً متاحاً وممكناً.

هذي هي، اذاً، الإتجاهات الأهم في فلسفة بـرغسون، تتـدرج قويّة، ساحرة، مبدعة وغنية بالتفاصيل التي تملك من القارىء تعاطفـاً داخلياً في كل حين. هي فكر يتراكم بشكل مستمر ولكن دونما أن يتاح للقارىء فرصة التبصّر والتفكير بهدوء. وحين يتاح له ذلك فإن شكوكاً عديدة تعلو ويغدو من الصعب تجنبها.

تنحصـر معظم هـذه الشكوك في مسـألتين: حـول مدى واقعيـة ميتافيزيقيا برغسـون، ثم حول مـدى صدق منـطقه. فلنتـحقق اذاً، من هاتين المسألتين:

١ ـ يقدّم برغسون وجوداً هو، حسب رأيه، مجرى أو تيار مستمر. هو

صيرورة محض: تخلو من تلك الملامح والأجزاء والتمييزات والأشكال التي نراها فيه والناتجة عن تدخل الفهم وتجزئته لذلك التيّار المستمر.

لكن تصوراً كهذا للوجود وللواقع إنما يصطدم بنفس الصعوبة التي اعترضت تصور «البرجماتيين» للديمومة. فإذا كان الواقع دونما أية ملامح أصلية أساساً، فإن ما يقدّمه لنا الفهم هو، بالتالي، من نسجه كلياً. لو قبلنا رأي برغسون أن الفهم يقتطع من الوجود أو الواقع أجزاء ويصنعها كرسياً وطاولة في خدمة غاياتنا، فما الذي يمنع تلك الأجزاء من أن تكون فيلاً وكركدناً بدل أن تكون كرسياً وطاولة! هي كذلك لأنها أكثر ملاءمة لمصالحنا؛ أي أن اقتطاع الفهم لأجزائه وموضوعاته لا تحكمه أية ضرورة ملزمة، وإنما هو يجري حسب مصالحنا. فلنتأمل، إذاً، حالة محددة. إذا أراد زيد من الناس أن يهرب مع إبنة عمرو، فسبيلهما الوحيد إلى ذلك هو لحاقه بقطار الساعة الثامنة والربع في المدينة. ان يقلع القطار، إذاً، في موعده تماماً لأمر يخدم مصالح زيد بنفس القوة التي لا يخدم بها مصالح عمرو. فكيف تم ذلك؟ كيف اتفق لزيد وعمرو أن يشهدا إقلاع نفس القطار وفي نفس اللحظة، رغم أن مصالحهم مختلفة؟ إن ذلك ليعني بوضوح، إن الموضوعات التي نقتطعها من مجرى الواقع ليست بلا سبب ولا هي من نسيج خيالنا، وإنما هي محكومة بملامح ووقائع أصلية في الواقع نفسه، ولا يد للفهم في ذلك.

ويصطدم تصور برغسون للمادة بالصعوبة نفسها. فالمادة برأيه هي حركة عكسية في تيار الواقع، هي انقطاع أو اضطراب في حركته. وطالما أن هناك اضطراباً، فهو اذاً من فعل شيء أو سبب ما. ما هو ذلك السبب؟ هو ليس التيار نفسه بالطبع إذ إنه لا يضطرب إلا إذا تضمن توقفاً ما، وهذا التوقف هو الاضطراب نفسه الذي نبحث عن سببه. كما انه ليس المادة، فهي نتاج ذلك الاضطراب وليس سببه. وعلى ذلك،

فلا مناص بالتالي من الاعتراف بأن الواقع نفسه يحتوي على بذور كل التجزئة والموضوعات التي ندركها فيه. هو ليس إذاً تغيراً وحسب، أو مجرد صيرورة لا ملامح لها؛ وإنما فيه أصول وبذور كل التنوع القائم؛ كما أن فيه، بالإضافة إلى التغير، عوامل أخرى تحدث ذلك الاضطراب.

وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف نفسّر، إذاً، التنوع والصلابة اللتان يقدمها ظاهر الواقع بوضوح كلي. فإذا قيل إن ذلك مجرد ظاهر باطل يقدّمه الفهم، فإن شيئاً لا يتغيرّ؛ فحتى لو قبلنا فكرة أن الأشكال والأحجام والصلابة والكثرة هي مجرد أوهام، أفلا يعني وجود الوهم خللاً في تركيب الواقع! إن تفسير وجود الخطأ والوهم في واقع غير متجزىء ولا ملامح فيه، لا يقل صعوبة عن تفسير وجود صلابة وكثرة في كون يُفترض أنه واحد أبداً ومتغير أبداً. وحين يستدرك برغسون بالقول «إن الواقع يبدو عالماً من الموضوعات المادية تمتد في المكان لأننا لا نفكّر فيه إلا كذلك»، فإن السؤال الذي يصبح أكثر إلحاحاً هو، لماذا نعتقده كذلك؟ والجواب انه إذا لم يكن الواقع عالماً مادياً، يمتد في المكان، بل صيرورة محض؛ فإن الواقع نفسه هو ما جعلنا نخطىء ونتوهم: أي أنه يتضمن في ذاته بذور الخطأ مما يعني، أخيراً، انه ليس وحدة خالصة وإنما فيه ومنذ البدء بذور كل كثرة.

II ـ لنتناول الآن منطق برغسون.

تنشأ الصعوبة الأساسية، في هذا الميدان، من تلك الوظائف المتعددة التي ينيطها برغسون بكل من الحدس والفهم. فالفهم قد طوِّر ليخدم غاياتنا العملية، أي أن قيمته عملية، بينما يمكّننا الحدس من تبيّن قصور الفهم ويزوّدنا بالعون الذي يعوّض عن عجزه في بلوغ الحقيقة الميتافيزيقية. كيف تعمل كلٌ من الأداتين؟ يكتنف مفهوم برغسون

للحدس غموض بغير حد. فهو يعرّفه كغريزة تعي نفسها وغايتها وتوسّع ذاتها باستمرار. لكن الغريزة هي للحيوان أساساً، تطورت لديه فبلغت درجة أعلى بكثير مما هي لدى الانسان. أما حين نقول غريزة تعي ذاتها فإنما نحن نعني غريزة غدت واعية بفعل امتزاجها بالذكاء [أي بالفهم]. برغسون لا ينفي ذلك، بل هو يعتقد أن الحدس عاجز وحده عن بلوغ الحقيقة، وعليه إذاً تمثّل الذكاء قبل أن يتم تجاوزه بعد ذلك. إن الطريق الذي يوصل إلى الحقيقة هو طريق الفهم الذي اغتنى بالحدس فبات حيّاً، وهو طريق الحدس الذي يبعث العقل من سباته ويظل على مقربة منه. هوذا المصباح الذي يمكننا، حسب برغسون، من معرفة طبيعة الوجود.

ويبقى حدس برغسون، مع ذلك، عرضة للنقد في أكثر من إتجاه.

أ - يرى برغسون أن الفارق بين الحيوان والانسان فارق في النوع لا في الدرجة، فالانسان قد طوّر ذكاءه بينما ظل الحيوان، وأدناه بالذات، في الغريزة والحدس. في الانسان ضعف الحدس أو تعطل، إذاً، بينما هو مستمر وشامل في الحيوان. لكن هذا التصور يخالف كل إنجازات علم النفس وبالذات تلك المعطيات المتعلقة باللاوعي.

الوعي، في أشكاله الدنيا، يسري على سلوك الحيوان والانسان على السواء، بل وهناك ميل متزايد في علم النفس الحديث إلى اعتبار الأشكال الدنيا تلك مظاهر مشتركة لدى الانسان والحيوان سواء بسواء.

الغريزة في الحيوان هي أدنى أو أولى مظاهر الوعي في الحيوان، بينما هو تطوّر واتسع وترقى في الانسان؛ والفارق هذا هو فارق بين مستويين في عملية تطور واحدة.

ب ـ إذا أصر برغسون على فارق النوع بين الانسان والحيـوان، فكيف سيجري إثبات تفوق الانسان؟ يرى برغسون أن الانسان هو دليل نجاح التطور: اللحظة التي أمكن فيها للطاقة الحيـوية Élan Vital أن تكسـر حتمية المادة وتؤسس الحرية؛ بينما الحيوانات بقايا تطور لم ينجح.

من الواضح أن للحيوانات غريزة أو حدساً كاملاً؛ سبيل الحقيقة الأكمل، بينما هما في الإنسان أقل حضوراً وأهمية. هو، في الإنسان أثر أو بقية أصل مشترك كان في الأساس مصدر الانسان والحيوان على السواء. وكلما تطوّر الانسان تضاءل حجم الغريزة أو الحدس لـديه إلى درجـة متناهية، ويبقى امتيـازاً للحيوان دون غيـره. ويقود هـذا المنطق، بـلا ريب، إلى نتيجة مؤداها أنه بتقدم الزمن وازدياد التطور، فإن الحدس يتراجع، تبعاً لذلك، لدى الانسان إلى أن يزول؛ وإذ يـزول الحدس يزول بالتالي كل سبيل إلى الحقيقة، بل وكل تثمـين لفلسفة بـرغسون نفسه.

ولأن الحيوان يمتلك ملكة الحدس، فإن اشتراكه في عملية الإدراك والمعرفة يجب أن يكون أمراً متاحاً، ولكن كيف يتفق ذلك وحقيقة كون الحيوان بقايا عملية التطور، أو أثر عملية تطور لم تنجح! إن ربط إدراك التغير حقيقةً للوجود بالحدس، الذي هو أساساً للحيوان، سيحيلها بعد حين مجرد أثر وبقايا زمن رحل. وهكذا، ففلسفة برغسون عاجزة عن تقديم تصور للحقيقة، مرضٍ ومقنع في آن.

ج ـ أما إذا قيل أن تلك النتيجة باطلة، لأن برغسون يعتبـر أن سبيل الحقيقة هو أكثر من مجرد غريزة، هو حدس يغتني بالذكاء؛ فإن ذلك سينصّب الحدس حكمًا ومحلّفاً في قضية هو فيها متهم بالأساس.

إذا كان الذكاء لا يبعث إلا بالحدس، فأي معنى يبقى في اقتراح

معيار لليقين يتكوّن من حدس محكوم بالذكاء أو الفهم؟ فالحدس وحده، في النهاية، معيار اليقين وجوهر البديل الآخر؛ وما الذكاء الذي اقترح لضبط أداء الحدس إلا الحدس نفسه تحت اسم آخر.

هوذا النقد الذي يثار ضد تصور برغسون للحدس. غير أن تصوره للفهم ليس أكثر تماسكاً ولا هو بمنأى عن الشك. يعتقد برغسون أن الفهم ملكة طوِّرت كيما تخدم غاياتنا، فقامت في سياق وظيفتها هذه بتجزئة تيار الواقع المستمر إلى نتف وأجزاء وموضوعات. لكن هذا الموقف يقود إلى أمر من إثنين: إما أن الواقع يتضمن بالأساس ملامح وتمييزات يجدها الفهم فيعبّر عنها؛ أو إن الواقع هذا لا يحتوي على أي تمييز أو ملمح وإن كل ما نراه فيه من حدود وملامح وموضوعات إنما فرضها الفهم. إذا صح الاحتمال الأول فلن يكون الواقع بالتالي تياراً موحّداً كاملاً كما يفترض برغسون، أما إذا صح الثاني فيجب الافتراض أن الفهم يزوّدنا بتصور زائف عن الواقع.

الاحتمال الثاني هو تصور برغسون تماماً للعلاقة بين الفهم والواقع؛ إذ يقدّم الفهم تمييزات وحدوداً لا تقوم أساساً في الواقع، بينما «لا شيء في الواقع» يقول برغسون «إلا الصيرورة، فيما لو كانت لنا ومضة مباشرة وصادقة». ورغم أن برغسون لا يتهم الفهم، صراحةً، بتزوير الواقع، إلا أنه من السهل بلوغ إستنتاج كهذا. فإذا كان الفهم قد تعيّن تبعاً لغاياتنا العملية فهو عاجز بالتالي عند تزويدنا بالحقيقة الميتافيزيقية. «فإذا كنا» يقول برغسون «لا نرى الواقع إلا كما نريد أن نراه، فسنكون عاجزين عن إدراك التطور الحقيقي، أي الصيرورة نفسها». ويتساءل برغسون في مقدمة **التطور الخلّاق**، «كيف يمكن لفهم نشأ في ظروف محددة، وليعمل على أشياء محددة، أن يلم بحياة هو منها جانب لا أكثر!».

لكن فلسفة لا تقيم وزناً للفهم، إنما تنزلق في الواقع نحو هاوية خطرة؛ إذ إنهـا لم تكن أساساً إلا بالفهم: الأداة المرذولة التي يجري لعنها في ما بعد. ولقد كان لفلاسفة اليونان فضل الاشارة، منذ أمد طويل، انه يستحيل نفي المعرفة العقلية، إذ إن كل نفي لتلك المعرفة إنما يتضمن، شئنا أم أبينا، قدراً منها. لو صح أن لا مجال لقيام معرفة عقلية، فإن تأكيدنا ذلك [بمعرفة عقلية] سيكون أمراً بالـغ السخف. إن كل نفي للمعرفة هو في الواقع إثبات جديد لها.

هي عينة، إذاً، مما قد يقال في نقد تصور برغسون للفهم. إن إدعاءه عجز الفهم عن تزويدنا بحقيقة الكون هو بحد ذاته تأكيد عقلي حول طبيعة الكون وتأكيد يدّعي أن الكون هو غير ما يروي الفهم عنه. ثم إن أي تحليل لفلسفه برغسون سيثبت أنها بدورها، إنجـاز عقلي من الطراز الأول؛ فهي تستخدم جدلاً بالغ الدقة وصوراً مبدعة وحججاً مؤثرة جداً؛ وهي جميعاً أدوات الفهم الذي يرذله برغسون ويستخدمه، في آن، كيما يثبت بطلانه وزيفه. ولو صح ما يقوله برغسون في بطلان الفهم، لكانت فلسفته بالتالي، التي هي موقف عقلي من الوجود، فلسفة باطلة كذلك؛ حيث يغدو تأكيدها على بطلان الموقف العقلي من الوجود موقفاً باطلاً بدوره. وحين يشكك برغسون في الفهم فهو إنما يشكك في حججه هو بالذات، وبمقدار ما ينجح في إثبات رأيه فهو إنمـا يلغي، بذلك، فلسفته.

رغم تسليمنا إذاً بوحدة تصور برغسون للوجود وسحره، فلا مناص له، مع ذلك، من بلوغ نتيجة مؤداهـا أن محاولتـه تفسير كـل الكون ومظاهره حسب مبدئه الواحد قد قادته إلى الكثير من المغالطات المنطقية الفادحة.

لكن هذا لا يقلّل في شيء من قيمة عمله وإنجازاته البيولوجية التي تضاف إلى رصيده في كونه أول من أحدث ثغرة حقيقية في جدار التصور الآلي (الميكانيكي) للحياة وللكون والـذي ساد، دون منـازع، سحابة النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

الفصل السادس

الوجوديّة

ولدت الوجودية Existentialism في ذروة التمثل والتمرس الفلسفيين، ولكن سرعان ما غدت موقفاً بلا ضفاف يصعب تحديده، فباتت أكثر قبولاً لدى عامة الناس مما هي لدى الفلاسفة، أي أنها لم تعد مذهباً فلسفياً بالمعنى الحرفي. لقد باتت تياراً، وككل تيار فهي تحمل عناصر وجوانب عدة، لا تتجانس بالضرورة، فترضي أوسع قطاع من الناس، كل يجد فيها ما يناسبه. ولأنها ليست متخصصة دائمًا وتماماً، فهي تمس مطالب الناس وحاجاتهم وهمومهم (وهذه ميزة فيها وشهادة لها، بالطبع، لا ضدها).

لكن «شعبية» الوجودية تلك، لا تسري على بداياتها ولا تنطبق على مراحلها كافة، وإنما هي سمة تنسحب على الوجودية الحديثة، وبالذات وجودية سارتر في الثلاثينات وحتى نهاية الأربعينات، لأسباب وشروط محددة سيجري بيانها ونكتفي منها الآن بأمرين إثنين:

١ ـ أثر الحرب العالمية الأولى كصدمة أسقطت تفاؤلية القرن التاسع عشر «وكليّاته» الاجتماعية والسياسية والنظرية.

٢ ـ إمتلاك الوجودية لصيغ لم تتوفر لها من قبل، وذلك من خلال

(*) الفصل هذا هو للمعرّب وجرت إضافته للكتاب ليستكمل تاريخ الحقبة التي نؤرخ لها.

صياغات سارتر الأدبية الرائعة والبالغة القوة، فسلكت إلى الناس طريقاً أكثر يسراً ووضوحاً.

ثم إن شيوع الوجودية خارج إطار المتخصصين قد أدّى، رغم كل الأفضليات التي وفّرها، إلى ضياع الحدود المميزة بدقة، فبات من الصعب تعيين حد الوجودية بتعريف وافٍ يكون موضع إتفاق. ويمكن قبول كلام «غبريال مرسيل» تماماً حين يقول:

«يكاد لا يمضي نهار دون أن يسألني واحد من الناس: ما هي الوجودية؟... فأقول إنه يطول ويصعب شرحها. كل ما يمكنني فعله هو أن أقدّم بعض مفاتيحها، لا صياغة تعريف لها».

وكيما يكون هذا التحديد ممكناً، فإن التمهيد بتأريخ مختصر للفلسفة الوجودية، هو أمر ضروري ومفيد في آن.

في تاريخ الوجودية:

الوجودية في تاريخ الفكر، قديمة ومحدثة في آن، فهي من جهة تضرب عمقاً في تاريخ الوعي البشري، في بدايات تفلسفه مع الأغريق وسقراط بالذات، لكنها محدثة من جهة ثانية حيث وجدت تجليّاتها الحديثة، مذ كيركجارد في أواسط القرن التاسع عشر ومروراً «بنيتشه» «وهيدجر» و «ياسبرز» و «مارسيل» وصولاً إلى «سارتر». وإذا كانت «الوجوديات» تلك تختلف في أشياء وأشياء، إلا أنه من الثابت أنها تعبّر في قديمها وحديثها، عن أزمة الإنسان في وجوده. وإنسان الوجودية ليس ألـ «إنسان»، بالمطلق، وإنما الانسان ـ الفرد في مواجهة وجوده ومصيره: الانسان كفرد، الأنا خارج مظلة المجتمع والتاريخ والمؤسسات والمطلق. وما تدرج الموقف الوجودي في تبلوره، ودرجة الإفصاح عنه إلا انعكاس

لتدرج وعي الانسان لأزمته من جهة ولاحتدام تلك الأزمة من جهة ثانية. وعلى ذلك، فإن وجودية القرن العشرين ووجودية سقراط، يقدمان بياناً لنفس المأزق، أو الأزمة، لكن الفارق بينهما إنما هو فارق تاريخ وفارق وعي، فما وضوح وجودية القرن العشرين وعلو صوتها إلا دلالة على حدة التأزم الذي يواجه الانسان المعاصر ووعيه للطريق المسدود الذي نندفع فيه.

لأن الوجودية هي، قبل وبعد أي شيء آخر، تشديد على الذات، أو الأنّا، لا على محيطها وموضوعاتها، وعلى وجود الإنسان لا على وعيه، كانت أعمال الكثير من فلاسفة اليونان الأول تحمل لمحات وجودية. لم تكن بالطبع صياغات ناضجة هادفة، لكنها شكّلت التجليات الأولى للموقف الوجودي. كان هيراقليطس، مثلاً، يعي تماماً أولوية مواجهة الذات، من خلال التحليل الذاتي، والاستبطان Introspection.

واستبطان الذات هو تأمل للكل فيها، «وهو وإن كان أمراً متاحاً للجميع، لكنه لا يمارس إلا من قبل قلة ضئيلة منهم». والوجوديون المعاصرون يحتفظون بأولوية الاستبطان هذا، بل وبالتمييز بين «القلة» والأكثريات التي تجد ألف اسم: «جماهير»، «الشعب» «الإنسانية» الخ... وهي، برأي الوجوديين أكثريات قاصرة وعاجزة، وسريعة النسيان كأنما هي «عمياء وصمّاء» حسب تعبير أحدهم[1].

ولعل سقراط مثال رائع آخر للحس الوجودي في أصفى تجليّاته. فهو يدخل الفلسفة من خلال الأنا والذات: أنا وأنت، لا الإنسان المطلق. وهو معني بفعل التفلسف لا بالانساق والأنظمة والهياكل الفلسفية. وحدهم هؤلاء أمثال سقراط، يقول كيركجارد، الذين مارسوا

(١) هرمان ديلي في «أوهام الشعب».

الفلسفة كوجود لا كمهنة، فباتوا محبي الحكمة لا ممتهنيها، يستطيعون توجيه الناس وإنارة دروبهم. سقراط، في طريقته، لا يملي على الناس أحكاماً وطروحات، لا يفكر عنهم، ولا يمنع عنهم أشرعة التفكير، بل إن طريقته إنما تقوم في حثهم على التفكير ونزع حجب الإستكانة والتقليد ودعوتهم لأن يكتشفوا الحقيقة بأنفسهم.

هذا الاعتراف «بالأنا» مدخلاً، واستبطانها خطوة أولية على طريق الحقيقة، يجد تأكيداً آخر لدى القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠)، فقد امتلك حساً جلياً بالوجود. خذ مثلاً حواراً له: «أنت الذي يريد أن يعرف نفسه، هل تعرف أنك موجود؟ أعرف ذلك...»[١] هذا التمييز للوجود الفعلي، الوجود بالكينونة، هو محور الوجودية.

هو دخول «شخصي» إلى اليقين. وأياً كانت الفلسفة التي يبلغها، فان التي تملكت الروح ولوجه طريق اليقين، هي روح ذاتية، شخصية ووجودية بمعنى ما.

يمكن، كذلك، العثور على التجليات الوجودية في «الكوجيتو» الديكارتي. ولئن بلغ ديكارت يقينه ووثّق معرفته بالله والعالم والناس، لكن المقدمات لم تكن كذلك: لقد كان فيها أكثر من ملمح وجودي. لم يُغن كل «العام» القائم والمستمر عن «الخاص» الذي يخصّه وحده، فكان إن شك، ورأى ثغرات معرفته ومعتقداته، ولم يجد من حقيقة يقينية إلا الذات أو «الأنا». وكائناً ما كان خط تطور فلسفة ديكارت بعد ذلك، فهي في شكها و«أنا» ها، الحقيقة الوحيدة، تحمل الكثير من البذور الوجودية التي ستنمو وتزهر في فترات لاحقة. هناك لا شك، مسافة لم تردم بين «أنا أفكر» و«أنا موجود»، قفزة غير مبررة، وهناك، كذلك، إستنتاجات تليها دونما حجة أو دليل بيّن، لكن اكتشاف ديكارت

(١) كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ٣٢.

لـ «الأنا» واعتباره الموجود الوحيد اليقيني، في البدء على الأقل، لهو اكتشاف بالغ الأهمية. الكوجيتو الديكارتي، ومبدأ الذاتية فيه، هو إذاً خيط واضح في النسيج الوجودي.

هذه الملامح التي تراكمت وانتشرت، ربما، في كل زمن وفي فلسفة كل زمن، بعيدة عن أن تشكل مذهباً أو تصوغ موقفاً وجودياً. هي عاجزة عن ذلك، ففلسفات «الماهية»، لم تكن قد استنفدت بعد، والانسان لم يكن قد أرخى آخر الأمراس التي تشدّه إلى العام، جماعةً، تاريخاً، مطلقاً... لم تدخل أزمة وجوده وعيه، حادة ملحّة، مثلما جرى بعد حين، أي منذ أواسط القرن التاسع عشر وسحابة النصف الأول من القرن العشرين.

I ـ كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥).

«أنا يا هيجل الدليل الحي على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج، فأنا أظهر غير ما أبطن، وأنا أحمل أسراراً لا أستطيع أن أبوح بها، بل إن عزائي ان أحداً لن يستطيع بعد وفاتي أن يجد بين أوراقي تفسيراً واحداً لما كان يملأ حياتي كلها، لن يجد الكلمات التي تفسّر له كل شيء»[1].

هي ذي صرخة سورين كيركجارد في «اليوميات» ضد هيجل. لكن الرفض الشخصي هذا لم يكن يتجه ضد ما بناه هيجل وحسب، وإنما ضد كل فلسفه كلية، شمولية، تلغي الأفراد والأجزاء في سياق بنائها للمطلق أو الكل.

لكن الرفض الكيركجاردي لـ «كليّة» المذهب الهيجلي، لم يكن رفضاً نظرياً، بل رفضاً شخصياً في الغالب ولأسباب عملية فردية وذاتية. ذلك

(١) كيركجارد، اليوميات، ص ١١٥.

هو تميز كيركجارد. لقد كان لاختباراته الشخصية وسيرته والغموض والأسرار التي أحاطت بحياة والده*، الدور البارز في اليقين الذي بلغه «سورين» في أن الفلسفات في وادٍ والناس في واد، وفي أن «الكليّة» المزعومة والتي استوعبت كل أجزاء الكون، أعجز من أن تلمِ بأسرار الفرد وهمومه وخصوصياته. وهي تبقى بالتالي على هامش حياته لا في متنها، لا تقرّبه من ذاته ولا تمنع عنه هماً، ألم يقل المسيح: «ماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم وخسر نفسه...». الفلسفات، والمذهبية منها على الأقل، ظلت خارج الانسان، وظلت أزمة مصيره معلّقة: لم تجب عن أسئلة هي أصغر بكثير من المسائل الكبرى لكنها أكثر حساسية وأولوية لدى المرء. وهكذا كان الفيلسوف، كإنسان، في جانب وفلسفته في جانب آخر: «إن أغلب بناة المذاهب، من حيث علاقتهم بمذاهبهم أشبه ما يكونون برجل إبتنى قلعة هائلة ثم عاش في كوخ مجاور، فهم لا يعيشون في أبنية مذاهبهم الهائلة»[1]. إن في حياة الإنسان من الأسرار والأشياء الصغيرة، التي تخصه وحده ما لا يندرج في أية فلسفة وما لا يستطيع أن يفسّره أي مذهب. أليست الوجودية في النهاية هي ثورة هذه الأشياء الذاتية الصغيرة ضد كل الشعارات والأسماء الكبرى والمذاهب التي تدّعي الشمول؟

تلك هي بداية الوجودية الحديثة، ثورة كيركجارد، والتي رغبت في أن تقلب مبدأ الفلسفة الأوروبية، في جعل الانسان الفرد بدل الأشياء محوراً لكل فلسفة وفكر. «لقد رغب» يقول ثيودور هاكر(**)، أفضل، دارسي كيركجارد، «في قلب سياق الفلسفة والفكر معاً. لقد رغب في أن يبدأ من الشخص إلى الشخص عبر الأشياء لا، كما تعودنا، من

(*) سيرة ميخائيل كيركجارد والد سورين غامضة إلى حد ما، إذ يقال إنه ابتاع سندات ملكية قبيل إفلاس الخزينة الدانماركية مما سمح له أن ينعم بالثراء لكن ذلك حمّله إحساساً بالذنب لاحقه حتى وفاته.

** Hacker, Theodor

(١) كيركجارد، اليوميات، ص ١٥٦.

الأشياء الى الأشياء، عبر الشخص». لقد أراد، بكلام آخر، أن يجعل الإنسان ـ الفرد ـ الشخص البداية والغاية. كان وعي كيركجارد للمسافة التي تقوم بين الفلسفة، بالمعنى المذهبي، والانسان الفرد وعياً عميقاً يتسم بإدراك نافذ لعجزها عن أن تستجيب لتحديات الوجود الإنساني. يقول كيركجارد: «عزيزي القارىء. . . . قد أكون أي شيء إلا فيلسوفاً، ذلك الذي يوجهها وجهات جديدة. لست، عزيزي القارىء، إلا فرداً، موجوداً، مسكيناً، بقدرات طبيعية عادية. . .» هذا الخوف من الفلسفة، خوف على الفرد من الشمولية والكليّة، اللتان بعثهما مذهب هيجل حيث لا حقيقة إلا في المطلق أو الكل بينما الأجزاء (الأفراد، الناس العاديون) مجرد جوانب لذلك المطلق تمتلك من الحقيقة بمقدار ما تنتسب إليه. لم تعد الفلسفة، كما كانت أيام سقراط للناس، للأفراد، بل غدت مجردة مصطنعة وتخلو من كل حياة، ولذلك، فإنها عجزت عن مساعدة الإنسان في مأزقه الوجودي المعلق بين الوجود والعدم، المأزق الذي يمثل باستمرار في كل فشل وموت وارتداد والذي يثير قشعريرة الخوف والحزن.

وما عجزت الفلسفة عن تقديمه، يجده كيركجارد في جوهر المسيحية، والإيمان بالذات. فبالإيمان المنطلق من وعي الخطيئة الأولى ومن إرادة تجاوزها، يستطيع الفرد أن يلغي هوة الشقاء والخوف والحزن التي تتحكم بوجوده. الإيمان إذاً، هو المدخل إلى محبة الله، وأن تخطو خطى المسيح: «حين تؤمن فأنت تلقي مراسيك في يد الله. وبمقدار ما يتضع الإنسان يكون وجود الله فيه قوياً، ويضعف فيه بمقدار ما يبدي هذا من قوة وعظمة».

الإيمان المطلوب هذا، لا يستند إلى برهان ومنطق، هو قفزة ذاتية تقع خارج، أو أعلى ، من العقل. هو لا يحتاج إلى برهان من ذلك

النمط الذي طلبه اليهود من المسيح تأكيداً لبعثه: «لمصلحة من نبحث عن البرهان...؟ الإيمان. الإيمان ليس في حاجة إليه، بل إنه ينظر إلى البرهان على انه عدوه». الإيمان ليس في حاجة، إذاً، إلى العقل، بل هو نقيضه. الطريق العقلي هو الطريق المجرّد النظري الصوري الذي لا يتقاطع في شيء مع الإنسان - الفرد وحاجته إلى رفع شقائه. المسيحية، التي يجري فهمها من زاوية وجودية، هي بالتالي سبيل الخلاص، «أن تقتفي أثر المسيح، نموذج الفرد والإنسانية جمعاء».

هي ذي، إذاً، بداية الوجودية الحديثة، تبدأ في كيركجارد. نقول فيه لا في فلسفته، لأنه شكّل، كما يبدو، مثالاً شخصياً لهموم بلا حد إستغرقت حياته، وأغنت خياراته بشفافية شخصية شاعرية كانت تترنح باستمرار في روض العفوية والطبيعة والإيمان العادي بعيداً عن كل المذاهب الكبرى، التي شكّل مذهب هيجل نموذجاً لها.

II- هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦)

لم يكن هيدجر وجودياً، هو يصرّ على ذلك. لكن إسهامه الفلسفي في مسألتي الكينونة Being والزمن، Time، مثّلا دوراً بارزاً في إعطاء الوجودية سندها النظري أو قاعدتها الفلسفية. وهو ما سيجري بيانه بمقدار ما يبدو الأمر ضرورياً.

ولد مارتن هيدجر عام ١٨٨٩ في مقاطعة بادن الألمانية. تتلمذ لادموند هوسرل في جامعة فريبرغ قبل أن يخلف هوسرل في كرسي الفلسفة في الجامعة المذكورة سنة ١٩٢٩. كان على كثير من الوفاق مع السلطة الصاعدة في ألمانيا في الثلاثينات، وبقي في الجامعة إلى أن عزله الفرنسيون الذين دخلوا «بادن» في نهاية الحرب العالمية الثانية. وبالإضافة

إلى مجموعة من المحاضرات المنشورة، فإن كتاب «الكينونة والزمن» يبقى أهم ما كتب هيدجر وأكثره شيوعاً.

لكن التعقيد والصعوبة والتقنية الخاصة التي تحكم كتابات هيدجر، تجعل فهمه أمراً غير ميسور، خصوصاً للذين هم خارج الألمانية. فهو قد ابتدع، على حد قول تلميذه كيرت راينهاردت*، لغة ومصطلحات في الفلسفة تخصه وحده حيث يمنح المفاهيم المعروفة مضامين ومعاني جديدة أو حتى يبدع تصورات وعلاقات بالغة التجريد وغير معروفة.

لا يعتبر هيدجر نفسه كما رأينا، فيلسوفاً وجودياً، وإنما فيلسوف الكينونة. لم يكن معنياً بالوجود المتعين وإنما بالكينونة التي تسكن كل وجود. يقول هيدجر: «لست معنياً أساساً بالوجود، ومن الواضح أن كتابي يحمل اسم «الكينونة والزمن» وليس «الوجود والزمن» والسؤال الأكثر أهمية ليس ذلك الذي يتعلق «بوجود الإنسان» وإنما «بالكينونة» ككل أو «الكينونة بالذات». ولأن هيدجر كان معنياً بالكينونة فقد تميزت تحليلاته لمفهوم الكينونة بإمعان في التفصيل الميتافيزيقي - رغم أنه لا يحب الكلمة. هو يعتبر الوجود مدخلاً إلى الكينونة ويميّز بوضوح بينهما. والأمر الجديد، حسب هيدجر، ان الكينونة هذه قد اعتبرت على الدوام بدهية مسلّماً بها ولا تخضع لبرهان لأن الكينونة هي أهم المعاني ولا تندرج في جنس أو نوع بل تقوم في كل جنس ونوع وموجود. لكن هيدجر يرى ان تحليل الكينونة هي المسألة الرئيسية في الفلسفة، وهي تخص الإنسان دون باقي الموجودات.

وكيما يمكن دخول الكينونة، علينا أولاً أن نمر بالوجود، الوجود المتعين وذلك من خلال تحليل أنطولوجي للوجود الإنساني. ماذا يعني

* K Reinhardt, the Existentialist Revolt. P131

الإنسان حين يقول «أنا موجود»؟ وما الفرق بينها وبين أن يكون «الحجر موجوداً» أو «الحيوان موجوداً» أو «النبات موجوداً»؟ الحيوان موجود، وكذلك الحجر والنبات، لكنه وجود ينقصه الوعي. وهو لذلك أقل من وجود. هي كائنات، تمتلك الكينونة بالطبع، لكنها لا تعي ذلك. وحده الانسان يعي كينونته. وحده، إذاً يتجاوز كينونته نحو وجوده. ويؤكد الانسان وجوده هذا من خلال فعله وإرادته وخياره وحريته.

غير أن هذا الوعي لا يحمل الطمأنينة وإنما القلق والخوف. فالإنسان قد «سقط» في عالم لم يختره. هو محاط بأشياء يدخل في سياقها وتحوّلاتها. وهو محاصر بآخرين يغدو منهم وفيهم وبهم، بل ويغدو نسخة لهم. يتمثل فكرهم ويسلك سلوكهم، ومن خلال الموضوعات التي يجاورها ويرتبط بها، يصبح الإنسان الموجود أكثر إقتراباً من وجوده وأكثر قلقاً.

يشكل الموت التهديد الأكثر حضوراً لوجودي، كانما الناس إنما ولدت كي تموت. هو العدم الذي يسكن الكينونة بشكل مستمر، وجودنا بالتالي هو «وجود للموت»، لكن الموت هذا ليس نهاية أو نتيجة، وإنما هو يقوم، حسب كيركجارد، في حياتنا منذ اللحظة الأولى أي منذ أن «أسقطنا» في العالم. وذلك مثار هم وتساؤل يؤرق الأجفان. فليس الموت نفياً لواقع وأمل وحسب، وإنما هو أدنى من أن يفهم. هو ليس حقيقة موضوعية يسهل إعتبارها كذلك والتسليم بها، ورغم أنني أرى الموضوعات بجانبي تموت، أشياءً وبشراً، فكلها لا تقدم دليلاً على كيفية موتي أنا. فموتي أنا حقيقة تخصني وحدي. ولأنها كذلك، فهي دليل شخصانيتي، أو فردانيتي التي تمنح وجودي تميزه الشخصي. ونصبح بالتالي أقرب إلى الكينونة.

وإلى أن نعي كينونتنا ونتحد بها، فسيبقى الواحد منا غريباً، هوذا

رأي هيدجر. ومذ صاغ بارمنيدس تعريفه للكينونة «الكينونة هي أن تكون»، فإننا لم نضف إليها شيئاً، لم تقدم كل تعريفات الفلسفة الكلاسيكية خطوة واحدة إلى الأمام. هناك إستثناءات، يرى هيدجر، أهمها شعور نيتشه العميق بالأزمة رغم عجزه عن تقديم بيانها النظري (في إطراء هيدجر لنيتشه ولهيلدرلن إطراء، ضمني، لموقفه من العقل والعدالة والمدنية، وهو ما أثار ضد هيدجر نقداً في أكثر من إتجاه، تعزز من خلال مواقفه السياسية، فاتهم بالتعصب واللاعقلانية بل وبميول لا إنسانية). ما وعاه نيتشه، وذلك صحيح، هو ضرورة الخروج من السبات الذي تضعنا فيه النظريات، وأن نتخلى، كذلك عن المنطق التقليدي الذي عجز عن تجاوز حدود ألفناها. القلق النيتشوي مطلوب بالتالي بمقدار ما هو طبيعي. هو أكثر من مجرد خوف. هو ما ينتابك لحظة تقف أمام العدم / الفناء، الموت، النفي الخ... وهو ما يقودك إلى أن «تنتبه» فترتفع عن زيف الحياة اليومية، فتعود إلى الذات خطوة نحو بلوغ الكينونة. والناس تمارس هذا الانتباه لماحاً أو بين الحين والحين، أما في العلوم المتخصصة «المادية» فلقد دفع إلى الزاوية وانتهى. هذا القلق هو، إن صح التعبير، إستغاثة الكينونة، التي لا تجد الاستجابة إلا لدى الفيلسوف، الفيلسوف الحقيقي بالطبع، حسب تعبير هيدجر. الفلسفة الحقيقية هي دائمًا في خدمة «الكينونة» وبين يديها.

تلك هي وجودية هيدجر، تصر على وجود الوجود، أو الكينونة وتتجاوز الوجود هذا أو ذاك، نحو حقيقة كل وجود، أي الكينونة. تحليلات هيدجر هذه لا تتقاطع مع حياة الناس العاديين إلا في وصفها لبعض المشاعر / الخوف، القلق، العدم، الموت / هي ليست فلسفة وحسب، بل هي أكثر من ميتافيزيقيا عادية، هي تحليلات أنطولوجية خالصة تجري داخل تصور الكينونة. ولو كان لتاريخ الوجودية أن يقلب

لكان لهيدجر أن يبدأ من حيث انتهى سارتر.

III - جان بول سارتر: (١٩٠٥ - ١٩٨٠)

رغم أن للوجودية جذوراً تضرب عمقاً في تاريخ الفكر، ورغم أنها كموقف فلسفي تسبق سارتر بأكثر من نصف قرن، لكن الوجودية لم تكن لتغدو تياراً واسعاً واتجاهاً بالغ النفوذ، لولا أن توفرت لها مواهب جان بول سارتر. الوجودية هي أكثر من نظرية فلسفية خالصة: هي موقف فلسفي - إجتماعي - سياسي - نفسي - عبثي، وقد قيّض لها الكثير من النفوذ في الربع الثاني من القرن العشرين. هذا النفوذ يتجاوز طاقات النظرية الباردة الجافة القابعة بين دفتي كتاب. يقول راينهاردت في كتابه الممتاز «التمرد الوجودي» المنشور سنة **١٩٥٢**: «تتنازع روح فرنسا ثلاث تيارات فكرية: المسيحية، الماركسية، والوجودية الملحدة».

هذا النفوذ الذي قلما توفر لنظرية فلسفية يستند، كما قلنا، إلى إبداعات سارتر في صياغته والأردية التي قدّمها للنظرية طريقاً إلى الناس: الطريق الأدبي الفلسفي الذي أسهم في أن تتحول الوجودية جزءاً من وعي قطاعات واسعة من القراء والناس عموماً.

إلا أن الأمر لم يكن بهذه البساطة. إذ لو لم يكن المناخ المعاصر مستعداً تماماً لتفهم الخيار الوجودي وقبوله، فسيغدو من المستحيل لسارتر، كائناً ما كانت مواهبه، أن يحوّل تلك المعادلات الفلسفية إلى تيار شعبي أوسع بكثير من دوائر المتخصصين الضيقة. لهذا بالضبط فشل كيركجارد بينما نجح سارتر. كان كيركجارد، كذلك، فناناً شاعراً أديباً، وكان يعي تماماً مأزق الوجود الإنساني وحتمية الخيار الوجودي، إلا أن ذلك لم يكن كافياً. لم تكن الرغبة الذاتية كافية لأن تجعل الفكرة واقعاً - وهي لم تكن كافية في أي وقت على الإطلاق. لقد كان من

المستحيل في منتصف القرن التاسع عشر أن تشد عربة التاريخ إلى الوراء، فقد كانت آمال البشرية جمعاء معلّقة بالعقل والعلم والتاريخ، وأضحى انتصار الإنسانية النهائي مسألة وقت لا أكثر. ولم يصدّق الناس صراخ مجموعة المجانين أو الأنبياء / هيلدرلن، غوته، كيركجارد وغيرهم / أن في العربة خللاً، وانها لن تقلع بل إنها ستغدو أكثر هولاً وشراسة في قمع حريات الناس بل ووجودهم. لم يكن الناس مستعدين لقبول النبوءة: لأن العربة لم تجرّب بعد. كانت كليّات هيجل، التي تمرّد عليها كيركجارد، هي العلم في معادلاته البريئة، النزيهة، المحايدة، والساحرة في آن. لم تكن، بعد، قد استحالت وتجسدت واقعاً حاداً ومرعباً: واقع عالم يودع حرباً كونية ليستقبل غيرها في حمامات دم بغير حد. هذا الواقع المرعب ليس نتاج الكليات الهيجلية وحدها، بل هو الإبن الشرعي لكل توجهات القرن التاسع عشر، في الشعارات الكبرى التي أطلقت، والمنصّات التاريخية التي نصبت في غير موقع ونظرية، وبقاء الأحسن وشرعية التناقض «وقداسة» الأوطان وما شابه. لقد كان طبيعياً أن يقود ذلك كله إلى ما قاد إليه من حرب كونية أولى ثم ثانية وملايين الناس تدفن في قبور جماعية.

هي ذي عشرينات وثلاثينات القرن العشرين. لقد غدا المسرح جاهزاً، لم يكن ينقصه سوى البطل، الفنان الموهوب: وكان سارتر ذلك الفنان الموهوب. هوذا موقع سارتر في وجودية القرن العشرين*.

بين كل كتابات سارتر، يعتبر «الكينونة والعدم» الصادر سنة ١٩٣٤، كتابه الفلسفي الوحيد بالمعنى التخصصي للكلمة، حاول سارتر

(*) يبدو طبيعياً، إذاً، أن يمشي أكثر من خمسين ألفاً خلف نعش سارتر، فلاسفة وسياسيين وعمالاً وطلاباً. لقد انتمى كل الناس في لحظة من حياتهم، كما يقول دوبريه، إلى سارتر.

فيه تطبيق منهج ظواهري أنطولوجي على مقولة الوجود، على هدي أعمال هوسرل وهيدجر مع أكثر من عودة إلى هيجل وفرويد. يعنى سارتر في تحليله الظواهري بما هو موجود وحسب، أي ما هو فعلاً موضوع للتجربة المباشرة، موضوع الوعي. والوعي لدى سارتر، كما لهوسرل، هو دائماً وعي موضوعٍ ما، مرتبط بموضوع محدد. ليس هناك من وعي بالمطلق أو وعي في ذاته. لكن وعي الموضوع ليس بسيطاً بل هو يحمل في طياته تناقضاً. فبين إدراكي لموضوع ما ووعيي للإدراك هذا، هناك هوة ماذا فيها؟ لا شيء Rien، يجيب سارتر، ومع ذلك فإني أدرك. من الواضح أن نتائج حاسمة تترتب على ذلك،(١) اللاشيء أو العدم، هو، إذاً، جزء حاضر بين الإدراك ووعيي للإدراك (٢) لكنه لا شيء، مجرد عدم ونفي، مما يعني أن حدي عملية المعرفة غير مضمونين ولا يتضمنان أي يقين.

هذا الخلل في أنطولوجيا المعرفة يستتبع جملة نتائج تغدو مقدمات الخيار الوجودي وأعمدته.

إن أي تحليل للكينونة ولوجود الأشياء، سيحيلها، كما هي، أجزاء أشياء أكثر مما هي أشياء. وما الربط بينها إلا عملية مصطنعة من الخارج تفرض على الوجود: «أن يوجد المرء هو ببساطة أن يكون هنا»[١]. لا يتضمن الوجود أكثر من ذلك: «إن وجوداً ما هو فقط ما يظهر لنا».

الأشياء، إذاً، أو أجزاء الأشياء، تتخلى عن صورها وتعود خليطاً لا شكل له، كما هي أساساً. وما رواية «الغثيان» La nausée الصادرة سنة **١٩٣٨** إلّا بيان رائع لمأزق كينونة الأشياء، لم يسبق أن عرض بهذه القوة والوضوح: «كان ثمة خليط، وكان يصعد نحو السماء ويمضي في

(١) سارتر، الغثيان، ص ١٨٥.

كل اتجاه ويملأ كل شيء بسقوطه المدبق... كنت عائماً. ولم أكن مندهشاً، كنت أعلم جيداً انه العالم»[1].

وفي الإنسان يغدو المأزق ـ الخلل أكثر حدة. فهو موجود أولاً: «الوجود... أن تكون هناك». هو موجود وحسب. ولأنه يعي إنقسام الكينونة وخللها، فهو ليس كاملاً. وجودي إذاً هو عرضي كذلك: «زائد عن اللزوم». لا شيء ضروري أو ثابت: «أنا أيضاً عرضي.. لكن الناس تحاول أن تختبىء خلف فكرة القانون أو الضرورة... ولكن هراء: يولد كل موجود بدون سبب ويموت مصادفة»[2]. ليس هناك ماهية «من قبل» تقرر ما سيجري. وإنما هي تلي الوجود ولأن الإنسان غير كامل، فهو مشروع يتحقق وينجز أو، في لغة الكينونة والعدم، «العالم مشروع يصنع وينجز، لكن إنجازه ليس منوطاً بالتاريخ ولا بالمجتمع، إنما بالفرد نفسه. ولأنه غير كامل، لم يتحقق، فهو حر: «لو كان لنا أن نتصور الإنسان ملاء لكان من العبث أن نبحث فيه بعد ذلك عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حراً، كما أنه من العبث أن نبحث عن فراغ في وعاء سبق أن ملأناه إلى حافته». هي محاولة في أن يتحقق، في أن يكون. وفي هذه المحاولة تكمن حريته، وفي حريته يكمن وجوده[3]. وكائناً ما كانت عبثية وجوده، وعرضيته، وأياً كان إحساسه بالفراغ، فهو يحاول أن يتحقق، أن يسمو على الخلل الأولي. الحرية إذاً قدره، لا فرار من الحرية. هي مطلقة، لا حد لها. فأنا أكون ما أختار. ما من شيء يستطيع منعي. أنا ملزم أن أختار، لا يستطيع الوعي إلا أن يكون حراً، «فأنا ملزم أن أكون دائماً قبل ماهيتي... ملزم أن أكون حراً» فمجرد كوني موجوداً، دونما ماهية تقرر هذا

(١) سارتر، الغثيان، ص ١٩٠.

(٢) سارتر، الغثيان، ص ١٧٣.

(٣) سارتر، الوجود والعدم، ص ٦١.

الوجود، يعطيني في الواقع حرية مطلقة. فتحرير الوجود من الماهية المسبقة هو المدخل إلى حريته: حريته في أن يكون ما يشاء، وأن يختار المعنى الذي يريده، أي إنه يصنع ماهيته. هي مسؤوليته وحده.

لكن حرية كهذه، ليست نعمة وإنما مأساة. فان يدرك الوعي حريته، الحرية المطلقة في أن يكون ما يشاء، وأن يكون اختياره ذاتياً إذ لا ماهية هناك ولا صورة تقدم معياراً أو هادياً، لأمر يبعث القلق Anquish. القلق الوجودي، إذاً، ليس خوفاً أو إنفعالاً وإنما حقيقة يحتمها الوجود نفسه: «ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعاً عن ماهيته بواسطة العدم، ومفصولاً عن المستقبل بواسطة حريته نفسها». فالشعور بحرية لا حد لها ووجود إمكانيات كثيرة يمكن أن أختارها، يضاف إليها غياب أي عون أو هادٍ، فإن ذلك لوضع يستثير الخوف والجزع والقلق: فقد يكون كل شيء غير ما هو عليه، وقد أكون على خطأ ولعلي أقترب من الهاوية وما شابه. وكل علاقة بالآخرين حضور أوضح للمأزق، عاجز كلياً عن منح أية ثقة.

الغير أو «الآخر» موجود، لكنه ليس المطلق أو بذاته، وإنما من خلال إتصالي به. إلا انه اتصال سلبي، نفي متبادل. العلاقة مع الآخر هي علاقة مبارزة، كل يحاول التحرر من الآخر من خلال قطع ما أمكن من سبل الاتصال. ولهذا ينتاب الانسان، حسب سارتر، الخجل وتحمرّ وجنتاه حينما يقوم بعمل فاشل أمام ناظري شخص آخر، بل حين يُرى، إذ إن في ذلك سلب لحريته: «أن أُرى معناه أن أكون بلا حول ولا قوة أمام حرية ليس حريتي»؛ أي أني تحولت موضوعاً لذات أخرى، بينما أحاول أن أكون دائماً ذاتاً، أكون حريتي. العلاقة هذه هي تعال وتعال مضاد. فأنا متعالٍ أمام الموضوع، والآخر كذلك يتجاوز «موضوعه» ويتعالى كذات.

واستناداً إلى نظريته هذه يرى سارتر في الحب محاولة متبادلة في السيطرة، وذلك من خلال تملّك الآخر، محاولة في إفقاد الآخر حريته. وإذ يرضى به الإنسان فلأنه وجد ما يبرر وجوده، وهو بحاجة إليه للإعتراف بذاته، وذلك سبب القلق الذي ينتاب البعض من كونهم غير محبوبين؛ حتى عدم الاكتراث، برأي سارتر، ليس إلا تطبيقاً لمعادلته، فمحاولة المرء إهمال الآخر، هي محاولة في أن لا يرى. هو تجاهل للآخر، أي عدم الاعتراف بحرية الآخر. في الحرب والكراهية والسادية يبدو صراع السيطرة على حرية الآخر، جلياً تماماً. وباختصار، فإن حرية الغير، كلمة لا تسرْ، أما طلب الاعتراف بها واحترامها فمجرد وهم، لا أكثر. فمجرد وجوده، حدٌّ من حريتي، وتعال أقابله بتعالٍ مضاد. بل إن وجود الغير هو، في أساسه، خطيئة تبقى في ثنايا سلوكي ومشاعري. وهكذا، فالآخر هو جهنم. في مسرح سارتر وروايته، نماذج لهذه المستويات من العزلة والقلق واليأس والدوار والنفي المستمر للآخر. ابطال سارتر منعزلون، فرديون، ومنغلقون على ذواتهم. غارسان، ودانيتز وآستيل، في «الأبواب المقفلة»، سجناء الآخرة، ومع أنهم محكومون أن يبقوا معاً إلى الأبد، إلا أنهم في عزلة دائمة، كل ينفي الآخر، وتسقط كل محاولات الوصول إليه. فالآخر، رغم الاعتراف به، «هو جهنم»، وعبثاً نحاول بلوغه. يحاول أوريست في «الذباب» أن يلبي نداء الجماعة أو «الآخر» لكن الناس الذين انتظروه على جمر، حتى أخته التي حلمت به العمر، تتخلى عنه ويعود وحيداً بين يدي القدر الذي يحاول «جوبيتر» الإله فرضه. هوجو في الأيدي القذرة، منح المؤسسة، الأكثر وعياً من الناس العاديين، إرادته وحريته، ولم يتورع عن فعل ما تطلبه، حتى قتل زعيمه، وحين يقتله كما أرادت يتخلون عنه ويعود وحيداً. روكنتان في «الغثيان» تبلغ وحدته حد الدوار: «أنا أعيش وحيداً، كل الوحدة، لا

أتحدث مع أحد أبداً، لا أتلقى شيئاً ولا أعطي شيئاً»[1] هو إذاً قدر ابطال سارتر، «ملعونون» بحرية مطلقة تتحول فاجعاً وتتجسد حياة هي ملكه من جهة وتفلت من بين يديه باستمرار من جهة ثانية.

لكن القدر هذا ليس طريقاً مسدوداً بالضرورة، بل ان هناك إمكانية لإخراج الإنسان من شيئيته، وذلك بمنح حياته مبرر وجودها، بمنحها معنى أو قيمة. وإذا كان «الكينونة والعدم» لا يفصح كثيراً عن الخيار هذا، إلا أنه جلي جداً في الغثيان و «دروب الحرية». في نهاية «الغثيان» يكتشف روكنتان بينما هو يستمع إلى أغنية Some of those days. إن المغنية الزنجية قد وجدت معنى لحياتها من خلال إبداعها الأغنية، فيصمم روكنتان أن يبدع شيئاً، ليس أغنية بالطبع وإنما كتاب. سيجد بذلك مبرراً لوجوده: «وعندما يصبح الكتاب ورائي واعتقد أن قليلاً من أشعته سيسقط على ماضي، حينئذٍ وربما بسبب هذا أستطيع أن أتذكر حياتي دونما اشمئزاز»[2]. في «دروب الحرية»، كذلك، رأينا «برونيه» يلتزم في حزب ويراه ماثيو حراً بل أكثر حرية منه. نهايات سارتر لا تكتب الانتصار لهذا الالتزام لكنها لا تكتب الفشل ضرورة. هي معلّقة. يمكن بالطبع الاعتراض أن هذا الالتزام هو تضحية بالحرية المطلقة التي تشكل أساس الخيار الوجودي، لكنه اقتراب، من وجهة ثانية، من الحياة الواقعية، وجود الناس في الواقع. المسألة لم تحسم، بوضوح، في فلسفة سارتر.

الإسهام السارتري إسهام رئيسي كما يتضح، إذ إنه جعل الخيارات الوجودية خيارات معاشة، لا يمكن تجنبها. وحين يقول ريجيس دوبريه

(١) سارتر، الغثيان، ص ١٤.
(٢) سارتر، الغثيان، ص ٢٥٠.

«إن كل المثقفين من بونس إيرس إلى بيروت قد انتسبوا في لحظة ما إلى سارتر» فهو لا شك مصيب.

IV ـ مبادىء الوجودية:

من الواضح أن جزءاً كبيراً من المسألة هذه قد بات واضحاً من خلال العودة إلى تاريخ الوجودية، إلى كيركجارد وهيدجر وسارتر. ثم إنه من الصعب صياغة مبادىء مذهب لموقف هو أساساً نقيض كل مذهب ويعلن على الدوام عجز كل النظريات والمذاهب، والكبرى منها بالذات. ومع ذلك، فإننا سنحاول، بقدر ما يبدو الأمر مستطاعاً، صياغة أهم عناصر الموقف الوجودي في حدود يغلب عليها الاعتدال والاتفاق بين مجمل التيارات، دون أن ينفي ذلك أن في الوجودية تيارات وتوجهات وعناصر متباينة ومتعارضة. علام يتفق الوجوديون إذاً؟

يمثّل الوجود والماهية قطبي كل ميتافيزيقيا مذ كان هناك فلسفة، وقد كان فلاسفة اليونان على بيّنة تامة من ذلك وبعد أفلاطون بالذات. للوجود معنيان: وجود بمعنى كينونة، ووجود بمعنى موجود ظاهر.

المعنى الأول هو خارج الاستخدام الوجودي بالمعنى الظاهري وما تحليلات هيدجر إلا إغراق نظري في الميتافيزيقيا يقع في «ما قبل» أو «ما بعد» الوجودية بالمعنى المألوف ـ من المعروف أن هيدجر كان يرفض تصنيف تحليلاته بالوجودية. أما المعنى الثاني فهو استخدام لفظة الوجود، لا بمعنى الكينونة بل بمعنى الوجود الظاهر أو الوجود الظواهري على اعتبار أن لا معرفة لنا خارج الظواهر التي تبدو لنا.

الماهية Essence هي نقيض الظاهر أو العرض. هي في كينونة الأشياء الأعمق، طبيعتها وما يميزها. ماهية شيء ما، هي ما لا يحس

منه؛ هي غير الظاهر. هي وحدته الضمنية الداخلية غير المحسوسة، فتنتسب إليها كل أعراض الشيء وأقسامه. وبدون تلك الماهية فإن تلك الأعراض والأقسام تغدو بلا جوهر تنتمي إليه. هي إذا صورة الشيء غير المحسوسة. وعلى ذلك فالماهية ليست موضوعاً للحس، لا تدرك بالحس وإنما بالتصور والتجريد. عند هيجل والهندوسيين وما جاورهما «المطلق هو ماهية العالم» أي روحه الذي تنتمي إليه كل أجزاء العالم وأقسامه. الماهية إذاً هي «جوهر» الشيء، أو حقيقته التي هي أعلى من ظاهره وأعراض ذلك الظاهر.

كان أفلاطون، قبل الأديان، أول من فرّق بوضوح ما بعده وضوح بين الماهية والوجود. وعلى نقيض الطبيعيين، فقد رأى أن فكرة الشيء هي غير مادته، وهذه الفكرة هي صورة وليس مادة، ولأنها صورة لا مادية، فهي ليس جزئية فردية وإنما كلية. ولأنها كلية فهي غير محسوسة، فالكلي لا يرى ولا يحس. وهذه الكليات هي حقيقة الأشياء كافة. الماهية عند أفلاطون هي، إذاً، حقيقة ما هو موجود وشرط لوجوده. هي تتقدم الوجود، تسبقه؛ هي أولاً والوجود ثانياً.

أما أرسطو فهو يحتفظ بتمييز أفلاطون بين الصورة والمادة، ومادة الشيء هي أساساً هيولى غير محددة، لا تصير موجودة إلا من خلال الصورة. والصورة هذه ليست إلا «فكرة» الشيء عند أفلاطون مع فارق مؤداه أن صورة الشيء عند أرسطو، على عكس أفكار أفلاطون ومثله، لا تقوم مستقلة خارج الشيء، أي إنها لا تمتلك وجوداً منفصلاً عن الشيء. الصورة إذاً وكذلك المادة لا يقومان منفصلين: ما هو مستقل ومنفصل حقاً إنما هو الشيء الذي يتركب من الصورة والمادة. لكن الصورة، هي كمال الشيء، غايته، هي إذا تتقدم الشيء، تقدماً غير

زمني. ولأن الصورة ليست إلا الماهية، فالماهية مساوقة للوجود أنطولوجيا، لكنها تتقدم عليه منطقياً.

المسافة بين أفلاطون وأرسطو هي تلك القائمة بين المثالية والواقعية المدرسية، وسيحتفظ تاريخ الفلسفة حتى القرن العشرين*، في مذاهبه المختلفة، بأسبقية الماهية على الوجود. ويجد هذا الاتجاه سنداً قوياً لدى الأديان كافة التي تقول، بداهة، بأسبقية الماهية (الصورة، السبب، المثال، الخالق....) على الوجود. فالخالق هو سبب العالم، ماهيته، صورته، موجده، وهو بالطبع متقدم عليه. يضاف إلى ذلك إن القول بأسبقية الماهية أمر يجد رضى وقبولاً لدى الحس العام المشترك، فالماهية هي الحقيقة والجوهر، بمعنى ما. والجوهر، في العربية بالذات، هو، على ما يقول ابن رشد في تلخيصه «لما بعد الطبيعة» الحجر الذي يغالي الجمهور في ثمنه «وكانت أيضاً مقولة الجوهر اشراف المقولات ولذلك سميت جوهراً».

هذا الإرث، أسبقية الماهية على الوجود، إرث مشترك إذاً في كل الفلسفات ما قبل الوجودية، بل إنه لا يمكن التفكير بنقيضه، حسب العقلانيين، لأنه يتبع طبيعة العقل وتركيب مقولاته. لكن ذلك كله لم يمنع الوجودية من أن تقترح النقيض تماماً، أي أسبقية الوجود على الماهية، مخالفة بذلك تاريخ الفلسفات المختلفة. ومع أن المقولة تلك موجودة في ثنايا أعمال كيركجارد وهيدجر والوجوديين الأوائل، إلا أن سارتر هو أول من أفصح عنها بوضوح كلّي.

«الوجود يسبق الماهية»، ذلك هو أساس الموقف الوجودي والمبدأ

(*) مع المثاليين عموماً لا تتقدم الماهية الوجود فحسب، بل إن الوجود في حقيقته هو وجود ماهوي: هو ليس إلا الماهية.

المركزي في فلسفتهم. الوجود أولاً ثم الماهية، هوذا المفتاح الذي يسمح للوجوديين أن يفتتحوا طريقاً مختلفاً كلياً، في تفسير الوجود الإنساني وفي معناه وقيمته. لكن هذا التمييز بين الوجود والماهية ثم القول بأسبقية الوجود على الماهية، لا معنى لهما على الإطلاق خارج الإنسان. وعلى ذلك **فتقدم الوجود على الماهية أمر يخص الإنسان وحده**. وهكذا، فالوجودية ليست ميتافيزيقيا، وإذا كان هناك من ميتافيزيَقيا، كما عند هيدجر، فهي ميتافيزيقيا تنتهي في الإنسان ـ الفرد.

الإنسان، إذاً، يوجد أولاً، يلقى به، يسقط في هذا العالم، ثم يكون كذا وكذا. يقول سارتر في مقدمة محاضرته «الوجودية فلسفة إنسانية»:

«تعريف الوجودية تعريف بسيط للغاية، ولكن ما يعقّد الأمور هو وجود مدرستين وجوديتين تختلف الواحدة منهما عن الأخرى، وبالتالي وجود نوعين من الوجوديين: أولهما الوجوديون المسيحيون ومنهم الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز والفيلسوف الفرنسي غابريل مارسيل والإثنان كاثوليكيان، والفئة الثانية هي فئة الوجوديين الملحدين وبينهم يوضع هيدجر والوجوديون الفرنسيون وأنا أيضاً. . . وهاتان الفئتان تلتقيان على صعيد واحد وتتفقان على أن الوجود يسبق الماهية»[1].

وجود الإنسان يسبق إذاً كل تعين أو تميز: فلا ماهيات أو صور أو غايات تحدد وجوده مسبقاً، «إن ذلك يعني» يضيف سارتر «ان الإنسان يوجد قبل كل شيء، يصادف ويظهر في الطبيعة والكون ومن ثم يحدّد ويعرَّف. والإنسان كما تتصوره الوجودية ليس له في البدء أي وجود حتى يمكن تعريفه وتحديده، وإن هذا التعريف وهذا التحديد لا يصح وجودهما إلا بعد أن يكون الإنسان قد وجد وعلى الشكل الذي يوجد نفسه عليه. وهكذا يصح الاعتقاد أنه لا توجد (طبيعة إنسانية). . .

(١) سارتر، الوجودية، ص ٤١.

. . . الإنسان ليس فقط موجوداً كما يتصور وجود نفسه بل كما يريد وجود نفسه، وكما يتصور وجود نفسه بعد أن تكون هذه النفس قد وجدت. والإنسان هو خالق لنفسه لأنه وحده متصور لها».

ولأن لا ماهيات قبل وجود الإنسان، فهو إذاً غير محكوم بأية ضرورة أو حتمية: لا إله، لا تاريخ، لا حتمية طبيعية الخ. . . لا ضرورة ولا حتمية، أياً كان أسمها: «أنا أعرف أن أناساً عديدين قد أدركوا هذا ولكنهم حاولوا التغلب على تلك العرضية بابتداع كائن ضروري هو سبب ذاته».

هذا الكائن الضروري الذي نحاول إبتداعه إن هو إلا دليل وعينا للشرخ الحاصل في كينونتنا، كما يقول هيدجر، ومحاولة في ردمه، ويضيف سارتر: «الشيء الجوهري هو عدم لزوم الوجود. . . أحس أن هناك أناساً قد فهموا ذلك، غير أنهم حاولوا أن يتغلبوا على عدم لزوم الوجود هذا بأن يخترعوا كائناً ضرورياً وسبباً لنفسه»[(١)].

لا شيء حقيقي، بالتالي، سوى «الذاتية»، ذاتية الفرد ـ الشخص، هذا أو ذاك، فتنهار كل موضوعية في المعرفة كما في الوجود والأخلاق. حين يحذف الوجوديون كل مطلق، فإنما يحذفون كل معيار يصح أساساً للتمييز بين الصح والخطأ، أو بين الخير والشر.

لكن التشكيك في موضوعية المعرفة يقود إلى التشكيك في موضوعية العالم والأشياء فنغدو غير أكيدين من حقيقتها: فحيث لا قوانين ولا حتمية ولا موضوعية، فلا أمان إذذاك في أية معرفة. وحين تنهار كل موضوعية أنطولوجية وابستمولوجية. فمن الطبيعي أن تنهار أسس كل

---

(١) سارتر، الغثيان، ص ١٨٥.

موضوعية أخلاقية، ولا تجدي محاولات كيركجارد وسارتر لرسم أخلاق وجودية تعين الفرد عملياً. هذه الذاتية المطلقة هي ميدان حرية الإنسان.

الإنسان، إذاً، حر. حريته مطلقة، بلا حد، لا تخضع لقانون أو حتمية أو كائن ضروري. هو يصنع نفسه. هو مشروع يجري إنجازه، وهو يمثّل في كل لحظة ما تم إنجازه من المشروع فحتى الإرادة نفسها، بالمعنى الكلاسيكي، تختفي تحت الشروع في العمل وهو الأهم. «ليس الإنسان» يقول سارتر في محاضرته، «قبل كل شيء إلاّ مشروعاً. وهو مشروع يعيش بذاته ولذاته. وهذا المشروع سابق في وجوده لكل ما عداه. ولا يوجد شيء تستطيع السماء أن تتصوره أو تتخليه. فالإنسان هو ما شرع في أن يكون، لا ما أراد أن يكون»[١].

ولأن الإنسان حر، فهو يمتلك بالتالي زمام وجوده ومصيره. هو مسؤول إذاً. ومسؤوليته كما حريته، مسؤوليته مطلقة: هو مسؤول عن ذاته وعن الإنسانية، جمعاء: «عندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسؤول عن وجوده الفردي فحسب بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع الناس وكل البشر... وهكذا تصبح مسؤوليتنا أكبر بكثير مما تستطيع أن تفترضه لأنها في الواقع تجر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها»[٢].

لكن وجودي غير المجذّر، وحريتي المطلقة في أن أكون ما شئت، ومسؤوليتي الشاملة بغير حد، إنما تفتح طريق الهاوية: إستشعر عمقها في كياني. فالعدم الكامن في الأشياء والذي يمنع تجانسها ويمنع طمأنينتي،

(١) سارتر، الوجودية، ص ٤٥ - ٤٦.
(٢) سارتر، الوجودية، ص ٤٦ - ٤٧.

والعدم المتجسد تناقضاً وإلغاء، والعدم المتمثل نفياً يبلغ حد الموت: عدم يسحب من يد الإنسان كل الثقة والطمأنينة والسكون. فالعدم والقلق، عند كيركجارد وهيدجر، متلازمان: «إن ما يبعث القلق» يقول كيركجارد، «هو العدم. القلق والعدم متلازمان». والقلق هذا هو، لهيدجر، الإنتباه والممر إلى الكينونة.

وحده الإنسان بين جميع الكائنات يعاني ذلك، فكل الكائنات قد اتحدت بكينونتها، أما الإنسان وقد أحدث وعيه ذلك الشرخ في الكينونة، فهو في غربة دائمة، مهزوماً، كئيباً لا وطن له. هو محاط بأشياء غريبة يحاول بالتعود أن يألفها، لكنها تبقى غريبة وتكفي لحظة إنتباه، أي لحظة كسر لذلك التعوّد، ان تعيدها مفزعة غريبة. و «الغثيان» لسارتر بيان ممتاز لحالة الفزع تلك التي تتملك الوجودي بإزاء الأشياء المحيطة به . أن أكون وحدي، وسط عالم غريب تماماً وأن يكون مصيري بل ومصير الإنسانية رهناً بخطوة مني، لأمر يبعث الهم. هو هم ضابطٍ تتوقف حياة جنوده على قرار صغير منه. هذا الهم هو أكثر من حالة خوف، هو القلق Anquish، قلق مصيري أو وجودي، يتردد في كتابات كيركجارد وهيدجر وسارتر وغيرهم. في هذا النمط من القلق، لا يخشى الفرد شيئاً محدداً أو موضوعاً بالذات، وإنما هو يرتجف؛ فعلاقته بكل ما عداه باتت مهتزة، موضع تساؤل وغير حقيقية. لم تعد الأشياء المألوفة، مألوفة: أمسك روكنتان في «الغثيان» بحصاة، وحين حدّق بها، ارتجف حتى العظم فرماها وهرول بعيداً. القلق والشعور بالإغتراب هي كآبة الوجودي على لغة سارتر: «فالوجودي يؤمن إيماناً قاطعاً بأن الإنسان هو كآبة عميقة. وهذا يعني أن الانسان الذي ينضوي يتأكد أنه لا يختار نفسه فحسب بل هو يختار الانسانية جمعاء وهو يقع فريسة لشعور عميق بالمسؤولية المترتبة عليه. من المؤكد أن كثيراً من الناس لا يهتم لمثل هذه

المسؤولية لكننا نعتقد أنهم يسترون كآبتهم وهمهم أو أنهم بمعنى آخر يتهربون منها»[1].

تلك هي أهم الخيوط التي ينسج الوجوديون منها موقفهم وفلسفتهم. وكيما نستكمل الصورة الوجودية هذه، يبقى أن نشير إلى مسألة لها بعض الأهمية النظرية والعملية أعني مسألة أخلاق الوجودية. كيف تتجسد الوجودية أخلاقاً Morale؟

يحتج الوجوديون بشدة على ما يلحق بهم من تهم مفادها أن الوجودية تعجز عن بناء أخلاق عملية، وأن الأخلاق الوحيدة الممكنة لديهم، هي الدعة والخمول والاستسلام لليأس.

إن أي تطبيق دقيق للمقدمات الوجودية سيقود لا محالة إلى موقف، من العمل والحياة، يخلو من الأمل والحماس. فإذا كانت الكينونة محكومة بشرخ لا يندمل، وإذا كان وجودنا، على لغة هيدجر، هو وجود ـ من ـ أجل ـ الموت، فإن الانسان متروك بالتالي للعدم. ولأن العدم نفي لا يوصف بأي صفة إيجابية، فإن الأقرب للعدم هو الفراغ. حيث الانسان وحده، وحيث المستقبل مغامرة وإذ تسقط كل حتمية وضرورة «تسند معقولية هذا الوجود»، فإن الإحباط واليأس والإهمال هي نتاجات منطقية لا يمكن تجنبها.

في محاضرته «الوجودية فلسفة إنسانية»، يعترض سارتر على استنتاجات كهذه، ويجادل محاولاً إثبات النقيض تماماً: «إن الكآبة التي نعنيها ولا تؤدي بأي شكل من الأشكال إلى الدعة والكسل والابتعاد عن العمل»[2]. هو يرى أن الكآبة هذه شعور حقيقي لكنها لا تعيق العمل

(١) سارتر، الوجودية، ص ٤٨ ـ ٤٩.
(٢) سارتر، الوجودية، ص ٥١.

بل هي شطر منه. الوجودية حسب سارتر، لا تلغي إنتاجية الإنسان وعمله، لكنها تنزع عن هذا العمل حياده فتمنحه طابعاً شخصياً: «ان المذهب الوجودي يناقض تماماً الخمول لأنه يعلن بصراحة أن لا حقيقة إلا في العمل.» بل هو يذهب أبعد من ذلك فيقول: إن الإنسان ليس إلا مشروعه الإنساني، وهو لا يوجد إلا بمقدار ما يحقق ذلك المشروع فهو إذاً عبارة عن مجموعة أعمال تكوّن حياته. حين يختار الوجودي فهو لا يمارس حالة يأس وإنما هو يمارس فعلاً حراً واختياراً تترتب عليه نتائج محددة، سلباً أو إيجاباً. هو مسؤول إذاً، وفي حدود مطلقة، عن نوع خياراته ونتائجها. فإذا اختار زيد من الناس «الصمت» الرواقي سبيلاً لتجاوز النقص في كينونته فهو خياره، وهي بالتالي أخلاقه: فالإنسان يختار أخلاقه، أي يختار مبادىء سلوكه وقيمه وغاياته ووسائله. أما عمرو فقد يختار النقيض من ذلك، أي أن سبيله لتجاوز نقص كينونته وقصور وجوده إنما يقوم من خلال التزامه بإنتاجية ما: في الشكل، في الفن، في العلم، في السياسية الخ. . . . فهو اختار، إذاً، واختار بذلك أخلاقه: وهو في النهاية ليس إلا مجموعة خياراته.

سارتر يختار المنحى الثاني، أي منحى الالتزام. وإذا كان الأمر ليس واضحاً بما فيه الكفاية في «الكينونة والعدم» حيث الحرية المطلقة المطلوبة تصطدم بكل التزام، لكنه واضح كلياً في «الغثيان»، إذ لم يخرج «روكنتان» من العدم والفراغ واليأس الذي عاناه، إلا في صفحات الرواية الأخيرة وذلك من خلاله اختياره الالتزام، بشروعه بتأليف كتاب يجد فيه معنى يملأ فراغ حياته ويتجاوز به نقص كينونته، ولالتزامه هذا قيمة تتجاوز تلك الفترة المتبقية من حياته، بل هو يبدّل من خلاله ماضيه فيغدو، على ضوء الكتاب الذي ينوي تأليفه وإشعاعاته التي يرسلها، مختلفاً وأكثر إشراقاً. هذا المنحى يغيب عن أعمال سارتر التالية

حيث يختار أبطاله، ولكن بوضوح أقل؛ غير أنهم يختارون دائمًا ويجدون ملاءهم في الاختيار كائناً ما كانت نتيجته. ويمثل **هوغو** في «الأيدي القذرة» نموذجاً فذا لهذا الاختيار، فهو مثقف يبحث عن معنى لحياته الخاوية ويحلم بعمل «كبير» ينجزه، وحين أوكلت الجماعة إليه قتل «هودرر» لأنه خائن، يسعى إلى ذلك بإرادته وينجز عمله ويقبل السجن بكل رضى. أما حين غادر سجنه وحاولت الجماعة إقناعه بأنه لم يقتل هودرر بإرادته، إذ ثبت أنه لم يكن خائناً، فإنه يحتج بشدة ويرفض التخلي عن «جريمته» / التخلي عن معنى حياته ./ حتى وإن كلفه ذلك مواجهة قتلته الذين ينتظرون على مسافة خطوة. هذا المنحى يجد تطويبه الأخير في محاضرة سارتر «الوجودية. .» حيث يفصح عنه كاملاً: «إن الانسان يلتزم في حياته ويرسم الصورة التي يريد وأن يكون عليها، وإن ما لا يرسمه الإنسان في الواقع ليس له أدنى قيمة. .»[1] هناك دائمًا إختيار والاختيار هو التزام، شئنا أم أبينا: «إن الاختيار ممكن وهو الشيء الذي لا نستطيع إلا أن نفعله. إنني أستطيع دوماً أن أختار وعندما لا أختار فإنني لا أكون في الواقع إلا قد اخترت: لقد اخترت أن لا أختار»[2].

نظرية سارتر هذه تصح بمقدار ما تبقى في حدود الفرد الشخص، بينما تغدو كل محاولة لجعلها كونية أمراً يهدد كل المقدمات الوجودية الأساسية. لكن سارتر يخطو هذه الخطوة في ميدان الأخلاق، باتجاه الآخر. - «إذا أردنا» يقول سارتر «أن نجعل حريتنا هدفاً نسعى إليه لا يسعنا إلا أن نعتبر حرية الآخرين هدفاً هو أيضاً نسعى إليه. . . إن الإنسان لا يستطيع إلا أن يختار حرية الغير».

---

(١) سارتر، الوجودية، ص ٦٦.
(٢) سارتر، الوجودية، ص ٧٥ ـ ٧٦.

ما مدى جدية إحترامي لحرية الغير؟ يمكن بسهولة تفنيد خطوة سارتر الأخيرة وعلى قاعدة مقدماته بالذات. حين لا يكون هناك ماهية أو غاية مسبقة، وحين تسقط كل ضرورة، وحين يكون وجودي الفردي هو الحقيقة الوحيدة بل حين أصرّ، كما يصر سارتر، على أن كل طريق إلى الآخرين محكوم بأن يصل حائطاً لا نفاد منه ومحكوم بالتالي بالهزيمة والفشل؛ إذا كان ذلك كله صحيحاً فأين يمكن العثور بعد ذلك على حرية الغير؟ وكيف يمكن احترامها؟

إن عودة سريعة إلى المقدمات السارترية كما يرسيها في «الكينونة والعدم» سيكون أمراً مفيداً. يعتقد سارتر مغتنياً بإنجازات فرويد وآدلر، في التحليل النفسي، ان كل علاقة بالغير أو الآخر، هي علاقة صراع وتجاذب وتنافر. كل يحاول أن يكون ذاتاً من خلال إحالة الآخر إلى مجرد موضوع. وهو، لذلك، يسعى أن يكون دائماً سبّاقاً في النظرة، رائياً لا مرئياً: فان أُرى يعني أني تحولت موضوعاً، لذات الآخر، وشيئاً من أشياء العالم. وهكذا فعلاقتي بالأخرى علاقة تنافس أو مبارزة، حيث أسعى باستمرار لسحب ذاتي من وعيه من خلال تجاوزي لذاتي كموضوع في لحظة وتحويلها ذاتاً: «فالغير موت لإمكانياتي». وعلى ذلك، فما الخجل، حين أكون مرئياً، أو الزهو والتعالي كرد وفعل تجاوز إلا محاولة في تعديل وضع الذات كموضوع وجعلها ذاتاً خالصة. كما أن المبدأ نفسه يحكم العلاقات التي أقيمها مع الآخر: الحب، الكراهية، عدم الإكتراث، السادية، الرغبة الخ. فهي محكومة جمعياً بصراع متبادل ومبارزة خفية عنيفة. هي الرغبة في الآخر، تملّكه، تحويله موضوعاً وأداة والتعالي عليه، الأمر الذي يستتبع من الآخر تعالياً مضاداً يقوده المبدأ نفسه.

الآخر، إذاً، حد من حريتي، خطيئة في الأساس. وبعد، فأي

معنى يبقى في احترامي لحرية الغير التي يطلبها سارتر؟ ان احترام حرية الغير أو الآخر هو وهم لا محل له، «فالآخر هو جهنم».

هي ذي المحصلة المنطقية التي تنتج ضرورة عن مقدمات سارتر. وما غرابة النتيجة تلك، إلا خاتمة طبيعية لمقدمات غير صحيحة، يختلط فيها التحليل النفسي بالفلسفة، فيغيب كل تبصّر ويختلط الخيط الأبيض بالأسود. وما تبادل النظرة والصراع والتعالي المضاد إلا أوصاف لحالات مرضية، غير سويّة، تصف بعض الناس المرضى لكنها تقع خارج الإنسان السوي. إن تبادل النظرات بين شخصين لا يستتبع ضرورة كراهية وحقداً، بل ان وجود الكراهية بين شخصين، معينين بالذات، يجعل من نظرتها لبعضها البعض نظرة لصوص وقتلة وساديين. إنسان سارتر ليس إنساناً سوياً، طبيعياً، هو إنسان خاص مريض يندر أن تقابله، لأنه غير موجود حقاً: «إنسان سارتر إنسان مريض، وعلى الرغم من هذا يحرص على وجوده حرص البخيل، وهو معدم ولكنه يخشى أن يسلبه الناس كنوزه، وهو منكمش على نفسه لا يستطيع للآخرين اتصالاً»[1].

لعل الصورة التي يبدو عليها إنسان سارتر غير واقعية لكن الملامح التي يتصف بها ذلك الإنسان هي واقعية فعلاً. فالمرء، وبخاصة جيل سارتر، يحس بين الفينة والأخرى تلك الأحاسيس التي «يموضعها» سارتر: القرف، الإحباط، الغثيان، الوحدة الخ... لكنها تبقى إحساساً وليست موقفاً أو فلسفة. والفارق بين الحالين ليس يسيراً ـ الأمر الذي يعني من باب عرضي عظمة سارتر كفنان وروائي ومسرحي، من جهة، وقصور وجوديته كموقف فلسفي متماسك من جهة ثانية.

---

(١) فؤاد كامل، «الغير في فلسفة سارتر»، ص ٨٢.

إن فلسفة تلغي معقولية الكون من خلال إلغاء كل ضرورة ونفي كل أمان ومعرفة ويقين هي فلسفة متناقضة، فكل تشكيك في معقولية الكون ينطوي على تشكيك في صدق هذا الموقف بالذات إذ لا يمكن اللجوء إلى العقل والفكر والمنطق لإثبات بطلان العقل والفكر والمنطق. الوجودية إذاً أعجز من أن تكون مقنعة. وهي لو كانت كذلك لوجب أن تكون موقفاً فلسفياً متماسكاً؛ وكل محاولة لصياغة موقف وجودي فلسفي متماسك، إنما يتضمن تنازلاً عن المقدمات الوجودية نفسها.

الوجودية، إذاً، محكومة بأن تبقى في ما قبل الفلسفة، مجرد أحاسيس ومشاعر تنتاب الإنسان بمقدار ما يتجاوز يومياته وحسّه العام المألوف. وهي إذ تشير إلى أزمة الإنسان، فهي إنما تحتج ضد واقع فعلي معادٍ لحريات الإنسان، لكنها تعجز عن الإسهام، إيجابياً، في صياغة الحل أو البديل أو السبيل لرفعه.

وهكذا فإن ما قلناه في «الغثيان» لسارتر، يكتسب الآن الكثير من الحقيقة والشمول «هي دراسة فلسفية حادة، تموضع الأحاسيس التي تكاد تحس بها. وهي لذلك ليست مأساة كل إنسان، وإنما هي، على العكس، مأساة الإنسان المتأمل المفكّر، الإنسان الممتلىء بالهموم والأسئلة والتحديات الميتافيزيقية. أو لعله يصح القول إنها **دراما البرجوازي المثقف الذي لا ينتج بالمفهوم المادي للإنتاج**. . .»[1]

---

(١) «في الأدب الفلسفي»، سارتر: المسرح والرواية. . . والفلسفة.



الفهرس

C.E. GOAD

An Introduction
To
MODERN PHILOSOPHY

Translated and added

by

Dr. M.S. SHAYA



BEIRUT-LEBANON